




Google

ETUDES CRITIQUES

# SUR LA BIBLE

— NOUVEAU TESTAMENT —

DU MÊME AUTEUR

Format in-8.

—

DES

DOCTRINES RELIGIEUSES DES JUIFS

PENDANT LES DEUX SIÈCLES ANTÉRIEURS
A L'ÈRE CHRÉTIENNE

Un beau volume

---

ESSAIS DE PHILOSOPHIE ET D'HISTOIRE RELIGIEUSE

Un beau volume

---

ÉTUDES CRITIQUES

SUR LA BIBLE

— NOUVEAU TESTAMENT —

Un beau volume

---

Imp. L. Toinon et Cᵉ, à Saint-Germain.

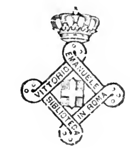
# ÉTUDES CRITIQUES

# SUR LA BIBLE

## — NOUVEAU TESTAMENT —

PAR

MICHEL NICOLAS





PARIS

MICHEL LÉVY FRÈRES, LIBRAIRES ÉDITEURS

RUE VIVIENNE, 2 BIS, ET BOULEVARD DES ITALIENS, 15

A LA LIBRAIRIE NOUVELLE

1864



# PRÉFACE

Ce nouveau volume d'Études critiques sur la Bible est en quelque sorte le complément et la suite de celui que j'ai publié il y a deux ans. Il contient sur le Nouveau Testament un travail analogue à celui du précédent sur l'Ancien, et conçu dans le même esprit et à peu près sur le même plan.

Me plaçant en dehors de toute préoccupation dogmatique, je me suis ici uniquement proposé de ramener le christianisme primitif, comme je l'ai fait pour le mosaïsme, dans le volume sur l'Ancien Testament, sur le terrain de la réalité historique.

Dans ce dessein, j'ai dû ne tenir compte que des faits tels que les donnent les documents des premiers temps de l'Église; je les ai recueillis et je les ai laissés parler et s'expliquer eux-mêmes, sans avoir égard au nombre infini d'hypothèses et de fictions qu'ils ont fait naître dans le courant des siècles.

Ce n'est pas un tableau complet des idées et de la littérature de l'Église primitive que j'ai prétendu tracer. Ce travail aurait été au-dessus de mes forces et probablement aussi de la patience du lecteur qui, quelque intérêt qu'il puisse éprouver pour les choses religieuses, aurait bien pu ne pas se résigner à me suivre à travers les longues et minutieuses discussions qu'il aurait fallu nécessairement aborder. Il m'a semblé que, pour atteindre mon but, qui est tout simplement de conduire le lecteur à se faire une idée vraie de l'histoire du christianisme primitif, il me suffirait d'examiner quelques-unes des questions les plus importantes relatives au Nouveau Testament. Les trois que j'ai choisies m'ont paru les plus propres à la fois à don

ner une vue d'ensemble de ce qui se rapporte à ce sujet et à faire pénétrer jusqu'au fond même des choses.

La première concerne les Évangiles ; elle m'a amené à déterminer les caractères respectifs de ces quatre documents, les rapports dans lesquels ils sont entre eux et la manière dont ils ont été composés. La seconde se rapporte au christianisme des Apôtres ; j'ai étudié ici les conceptions diverses que les premiers propagateurs de la foi nouvelle se firent des principes et des doctrines de leur maître. Enfin, la dernière porte sur la formation du canon, et a pour but d'expliquer par suite de quelles circonstances les vingt-sept écrits différents qui forment le Nouveau Testament et qui, dans le principe, étaient indépendants les uns des autres, ont été réunis en un seul corps d'ouvrage.

Je n'ai pas besoin de faire remarquer le lien qui unit ces trois questions : il est assez sensible ; il n'échappera pas à la sagacité du lecteur. Mais il me paraît convenable de présenter ici quelques



observations préliminaires propres, je l'espère du moins, à dissiper les préventions que les résultats auxquels la critique arrive, si contraires aux opinions reçues, n'ont pu manquer de faire naître contre elle.

Ce n'est pas la critique moderne qui a soulevé les questions qu'elle discute. Elle les a résolues tout autrement qu'on ne le faisait autrefois et qu'entend encore les résoudre l'Église ; mais elle ne les a pas posées. Elles remontent très-haut. Dès la fin du IIe siècle, elles préoccupaient déjà plusieurs des écrivains ecclésiastiques, et, depuis, elles n'ont jamais cessé d'appeler l'attention des théologiens et de provoquer des recherches suivies.

On n'a pas attendu jusqu'à nos jours pour s'apercevoir que nos quatre Évangiles ne sont pas entre eux dans une complète harmonie. De bonne heure, leurs divergences paraissent avoir troublé la foi des fidèles et fourni aux adversaires du christianisme des prétextes de mettre en doute leur valeur historique. On ne saurait guère en douter, quand

on voit plusieurs Pères de l'Église s'efforcer de prouver que ces divergences sont plus apparentes que réelles; que les deux généalogies de Jésus, présentées, l'une par Matthieu et l'autre par Luc, ne se contredisent pas réciproquement, parce que, s'il faut en croire Jules l'Africain, Joseph était né d'une mère qui avait épousé successivement deux frères utérins, et que, considéré à la fois comme le fils de l'un et de l'autre, il avait pu avoir une double généalogie; que le récit que fait le quatrième Évangile de la vie de Jésus n'est pas en opposition avec celui qu'en donnent les trois précédents, par cette raison, selon Clément d'Alexandrie, que le premier considère le Seigneur au point de vue de sa nature spirituelle et les autres au point de vue de son existence sensible, ou par cette autre raison, selon Eusèbe, que Jean a écrit une autre partie de la vie de Jésus que les trois synoptiques, etc.

Ces explications, on le comprend sans peine, ne dissipèrent pas les doutes. Les mêmes difficultés continuèrent à se produire. A la fin du v[e] siècle, il y avait des hommes qui contestaient encore aux

Évangiles, ainsi que le raconte Augustin, le crédit d'une narration véridique, en faisant valoir les oppositions qui se montrent entre eux, et qui réussissaient, soit à ralentir chez quelques-uns le progrès de la foi, soit à troubler, autant qu'ils le pouvaient, et à agiter ceux qui croyaient déjà [1]. Pour les réduire au silence, l'évêque d'Hippone, sans être arrêté par l'insuccès de ses prédécesseurs, ne trouva rien de mieux que de prétendre avec eux, dans un ouvrage qu'il écrivit sur cette matière, que les Évangiles sont entre eux dans un parfait accord. Depuis, ce thème a été repris et varié de mille manières différentes; mais, après cet amas d'hypothèses entassées les unes sur les autres, la question n'a pas fait un seul pas; elle en est encore au même point où la prirent Augustin, Eusèbe, Clément d'Alexandrie; aujourd'hui, comme alors, pour les esprits non prévenus, le fait est patent; les récits des Évangiles ne s'accordent pas entre eux.

En présence de ce problème qui se pose sans cesse, la critique, mieux avisée et plus impartiale,

[1] Augustin, *De consensu Evangelistarum*, lib. I, cap. VII, § 10.

au lieu de nier ce qui est d'une évidence manifeste, reconnaît qu'en réalité les Évangiles sont plus d'une fois, et sur des points essentiels, en opposition et parfois même en contradiction les uns avec les autres, et elle essaie d'expliquer ce fait, soit par les variations inévitables de la tradition, soit par l'insuffisance des renseignements recueillis par les rédacteurs de ces écrits, soit par le but particulier que chacun d'eux se proposa, soit encore par des considérations diverses tirées de l'histoire du Ier siècle de l'ère chrétienne.

Je ne dis pas qu'elle ait réussi à faire disparaître toutes les difficultés; mais il est certain qu'elle en a expliqué un grand nombre, que là où elle n'est pas assurée d'arriver à la vérité historique, elle reste dans le vraisemblable, et qu'enfin, loin de tordre les textes pour les plier à des suppositions impossibles, elle les prend dans leur sens naturel, pour ce qu'ils se donnent, pour ce qu'ils sont réellement.

Il faut en dire autant de la question qui fait le sujet de la seconde des Études contenues dans ce

volume, en ajoutant toutefois qu'ici la critique est arrivée à une explication d'une certitude incontestable. C'est un fait attesté par les écrits des Apôtres et par bien d'autres documents des premiers siècles, que l'enseignement de Jésus fut compris de deux manières différentes par les premiers prédicateurs du christianisme, qui se divisèrent en deux partis bien tranchés, les uns ne prenant la doctrine nouvelle que pour une simple réforme du judaïsme et restant à demi-juifs, et les autres l'entendant dans un sens plus élevé, la séparant de la loi de Moïse et des traditions de la synagogue, et la donnant, avec raison, pour une religion universelle, qui débordait le cadre de l'Ancienne Alliance, et appelait à elle les hommes de toutes les races et de toutes les langues. Cette division des Apôtres a singulièrement troublé les docteurs de l'Église. A ce fait, qui contredisait les théories ecclésiastiques, on appliqua le même procédé qu'au fait non moins incommode des divergences et des oppositions des Évangiles. On le nia purement et simplement.

Mais, quoiqu'on ait associé, dès la fin du

i^er^ siècle, les noms de Pierre et de Paul, le souvenir d'une lutte entre le dernier de ces deux Apôtres, d'un côté, et le premier et Jacques, de l'autre, s'est maintenu longtemps parmi les chrétiens. J'en ai cité des preuves, empruntées aux Clementines, qui mettent Paul et Pierre dans des camps opposés, et à des Actes apocryphes des Apôtres, dont Épiphane cite un fragment, et qui représentent Paul et Jacques comme des adversaires. On trouve un écho, mais singulièrement dénaturé, de cette opposition dans une autre pièce apocryphe, racontant une prétendue histoire des démêlés de Paul et de Pierre avec Simon le magicien. Ici c'est Pierre, qui est le représentant du christianisme-universaliste, et Paul, le défenseur du judéo-christianisme [1].

Si Paul n'a pas compris le christianisme autrement que Pierre et Jacques, ainsi que le prétend l'Église, que signifient les nombreuses oppositions que rencontre, pendant les premiers siècles, l'É-

[1] Cette pièce est rapportée par Fabricius dans son *Codex apocryphus Novi Testamenti.*

pître de ce dernier, à laquelle, en beaucoup de lieux, on ne pouvait se résoudre à donner une place dans le recueil des écrits sacrés de la Nouvelle Alliance, opposition que renouvellent, au moyen âge, quoique avec timidité, Hugues de Saint-Victor, Hugues de Saint-Cher et Nicolas de Lyra, et que fait revivre, au XVI[e] siècle, avec la plus vive ardeur, Luther, qui n'hésite pas à la qualifier d'épître de paille? Que signifient encore les efforts aussi constants que malheureux des exégètes orthodoxes, pour mettre d'accord la théorie de Paul, du salut par la grâce, avec celle de Jacques, du salut par les œuvres ?

Voilà donc encore un fait, un fait des plus considérables, que la théologie ecclésiastique a vainement essayé de dissimuler, et qu'elle n'a pas réussi à faire disparaître par les explications inacceptables, qu'elle a tentées des milliers de fois, des textes de Paul et de ceux de Jacques. Ce fait, hautement attesté par l'histoire et par les écrits mêmes des Apôtres, la critique l'accepte ; elle fait plus, elle trouve qu'il était dans l'ordre naturel des choses

que tous les disciples ne se fissent pas une même idée de l'enseignement de leur maître. Et non-seulement il lui paraît conforme à l'analogie de l'histoire que les disciples se soient divisés en deux camps, dans l'interprétation de la doctrine du Sauveur, mais encore elle est en mesure de donner une explication de cette division.

Comme le grain de la parabole du semeur, la parole de Jésus tomba dans deux terrains diversement préparés à la recevoir. Tous les premiers chrétiens, qui tenaient la doctrine nouvelle pour une simple réforme du judaïsme, et qui, par suite de cette opinion, ne voulaient pas rompre avec la synagogue, étaient d'origine palestinienne. Ceux, au contraire, qui voyaient dans l'œuvre de Jésus une religion qui, pour être née dans le judaïsme, en brisait cependant le cadre et s'adressait à tous les hommes sans distinction, appartenaient, par leur naissance, à la fraction helléniste de la famille d'Israël. Par leur éducation, si différente de celle de leurs frères de la Palestine, par leurs tendances spiritualistes, par leur indépendance de l'esprit for-

maliste qui régnait à Jérusalem [1], ils étaient en mesure de comprendre bien des paroles du maître dans un sens plus élevé que les Apôtres d'origine palestinienne. Il était impossible dans tous les cas que l'enseignement de Jésus produisît la même impression sur les uns et sur les autres.

Il n'y eut pas, il est vrai, de juifs hellénistes parmi les Apôtres du Seigneur, et l'on conclut de là que les juifs hellénistes ne connurent le christianisme que de seconde main; qu'ils le reçurent des disciples palestiniens. C'est une erreur. Un mot dit, en passant, par le quatrième évangéliste, nous révèle que, parmi les juifs de la dispersion que les grandes solennités mosaïques attiraient à Jérusalem, il y en avait eu plusieurs qui avaient été curieux de voir Jésus de près et de connaître sa doctrine [2]. C'est par eux que le christianisme universaliste d'Étienne qui, selon toutes les vraisemblances, était du nombre de ceux dont parle le

[1] Sur les différences de l'esprit juif palestinien et de l'esprit juif helléniste, voyez *Doctrines religieuses des Juifs dans les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne*, p. 93, et suiv.
[2] *Jean*, XII, 20-22.

quatrième Évangile, de Paul, du rédacteur du quatrième Évangile, se rattachait directement à l'enseignement du maître.

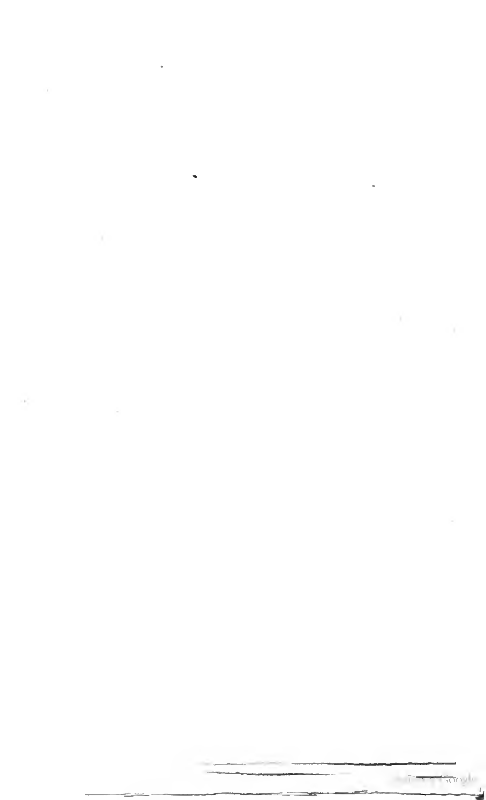
C'est en vain que l'on voudrait attribuer à Paul la gloire d'avoir refait l'œuvre de Jésus, de l'avoir agrandie, en transformant, par la puissance de son génie, en une religion universelle ce qui n'aurait été, dans le principe, qu'une simple réforme en Israël. Cette hypothèse est contredite par le fait trop oublié que, bien avant que celui qui devait devenir l'Apôtre des gentils eût embrassé la foi nouvelle, l'universalisme était soutenu par Étienne et par les hellénistes qui se groupaient autour de lui, et qui, chassés de Jérusalem après sa mort, furent les premiers à prêcher l'Évangile aux païens[1]. Elle est en opposition, je ne dis pas avec l'esprit général de l'enseignement de Jésus, ce qu'il serait difficile de contester, mais avec une foule de ses paroles, rapportées par les Évangiles synoptiques[2], et dont l'authenticité est inattaquable.

[1] *Actes*, VIII, 1, 4, 5, 14, 27-40.
[2] *Matth.*, VIII, 5-13; *Marc*, VII, 24-30; *Luc*, III, 7-9; XIII, 28 et 29; XIX, 41-44.

Ainsi les deux partis théologiques que l'on trouve en présence, immédiatement après que le maître a disparu, ont leurs antécédents dans les deux fractions du peuple d'Israël. Ils continuent, dans le sein de la religion nouvelle, l'opposition qui existait déjà dans le judaïsme, entre les juifs palestiniens et les juifs de la dispersion. Le christianisme universaliste, avec la métaphysique religieuse qui l'accompagne, aussi bien dans les Épîtres de Paul que dans le quatrième Évangile, n'est pas autre chose que l'enseignement de Jésus vu à travers la culture alexandrine, et le christianisme judaïsant, peu abstrait, quelque peu formaliste et d'un esprit essentiellement pratique, en est ce qu'on pourrait appeler une traduction palestinienne.

Il serait inutile de chercher d'autres exemples. Ceux que je viens de présenter et que j'ai choisis, parce qu'ils se rapportent à la première et à la seconde des Études contenues dans ce volume, suffisent pour bien établir quelle est la position de la critique dans les questions qu'elle traite. Ces questions, elle ne les a pas créées à plai-

sir; sous une forme ou sous une autre, elles n'ont jamais cessé d'agiter l'Église et d'être débattues parmi les théologiens. Mais, tandis que la théologie ecclésiastique les explique conformément à ses théories, la critique les étudie en elles-mêmes au point de vue historique, abstraction faite de toutes présuppositions; et cette méthode est la seule valable, car les faits n'ont pas à se plier à des théories élevées *à priori*, c'est aux théories dogmatiques, au contraire, à se modeler sur les faits.



# ÉTUDES CRITIQUES
# SUR LA BIBLE
## — LES ÉVANGILES —

---

## I

## CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES

### SUR LES ÉVANGILES

### § I

Le christianisme sortait à peine du cercle dans lequel il avait pris naissance, que déjà l'on avait de nombreux récits de la vie et de l'enseignement *(facta et dicta)* de son fondateur. On en a pour garant l'évangéliste Luc [1]. Ces écrits, qui étaient des Évangiles au même titre que ceux que nous

[1] *Luc*, I, 1 et 2. — Bleck, *Einleitung in das N. T.*, p. 263 et 264.

possédons, puisqu'ils racontaient également la Bonne Nouvelle[1] annoncée par Jésus-Christ, différaient-ils des nôtres ? Il est permis d'en douter. Quand on voit Luc annoncer qu'il se propose, en opposition à ces Évangiles, de rapporter l'histoire évangélique d'une manière suivie[2], on est porté à supposer qu'il n'y trouvait pas d'autre défaut que de manquer d'ordre ou de n'embrasser chacun qu'une partie de la vie et des enseignements du Sauveur[3]. Dans tous les cas, il n'est pas une seule de ses paroles qui puisse nous autoriser à prendre ces écrits pour des récits erronés ou des mémoires apocryphes[4], il les donne, au contraire, lui-même pour des ouvrages rédigés sur des renseignements fournis par des hommes qui avaient été les ministres de la parole et les témoins des faits qui y étaient rapportés[5].

C'était une opinion généralement admise, il n'y a pas encore longtemps, que les Évangiles mentionnés dans le prologue de Luc n'étaient pas autres

[1] Εὐαγγέλιον (évangile) signifie bonne nouvelle.

[2] *Luc*, I, 3.

[3] Holtzmann, *Die synopt. Evangel.*, p. 345 et 346.

[4] L'expression ἐπεχείρησαν n'emporte pas l'idée d'un blâme, comme on l'a quelquefois prétendu. Holtzmann, *Ibid.*, p. 245, j'aurai occasion de revenir plus loin sur le sens qu'il faut donner à ce mot.

[5] *Luc*, I, 1 et 2. Il ne serait pas impossible toutefois que des additions postérieures n'eussent transformé certains de ces Évangiles primitifs en quelques-uns des nombreux apocryphes qui circulèrent de bonne heure dans les églises chrétiennes.

que ceux de Matthieu et de Marc. Ce sentiment est aujourd'hui abandonné, en ce sens du moins que l'on reconnaît que Luc n'a pas entendu parler de deux Évangiles seulement, mais d'un grand nombre. « Beaucoup de personnes (πολλοί), dit-il, en effet, ont entrepris de composer un récit des choses qui sont reçues parmi nous avec une entière assurance. »

Ne serait-il pas possible, cependant, que nos deux Évangiles de Matthieu et de Marc fussent compris parmi les nombreux ouvrages analogues, antérieurs à Luc ? Ce n'est pas probable pour celui qui porte le nom de Matthieu. Et, en effet, les divers Évangiles, dont il est fait mention dans la préface de Luc, n'étaient pas l'œuvre de témoins oculaires des faits qui y étaient racontés. Par conséquent, l'écrit de Matthieu qui avait été apôtre, n'en faisait pas partie. Il ne servirait de rien de supposer que Luc a pu connaître ce livre sous un autre nom que celui de Matthieu; car si, dès le principe, cet Évangile n'a pas été attribué à cet apôtre, on ne saurait expliquer ni quand, ni comment, ni pourquoi on l'en aurait plus tard regardé unanimement comme l'auteur.

Ce n'est pas à dire toutefois que notre premier Évangile n'existât pas encore ; on a des preuves suffisantes qu'il fut composé avant le troisième ; mais on peut conclure des paroles de Luc qu'il lui était inconnu, et ce fait n'est pas sans importance ; car, d'un côté il constitue un argument décisif contre

l'hypothèse qui fait dériver le troisième Évangile du premier, et, d'un autre côté, il établit péremptoirement que les ouvrages de ce genre n'avaient pas encore cette notoriété publique qu'on leur suppose généralement, puisqu'un écrit aussi considérable que celui de Matthieu avait échappé à un homme qui se piquait d'exactitude et qui assure lui-même qu'il avait eu soin de se mettre au courant de tout ce qui se rapportait à l'histoire évangélique.

La raison qui nous a fait admettre que l'Évangile de Matthieu n'était pas au nombre des divers écrits évangéliques dont il est question dans la préface de Luc, ne saurait atteindre notre second Évangile, Marc n'ayant été ni un apôtre ni un disciple immédiat de Jésus-Christ. D'un autre côté ; on ne peut guère douter qu'il ne fût connu de Luc ; il paraît, en effet, que celui-ci s'en servit pour la composition de son propre ouvrage. On a supposé cependant, non sans quelque vraisemblance que cet écrit n'était pas alors tel que nous le possédons ; car, autrement, comment Luc, qui en a fait passer la plus grande partie dans son Évangile et qui en a suivi la disposition générale des matières, ne l'aurait-il pas distingué du reste de ces histoires évangéliques auxquelles il reproche indirectement, il est vrai, mais cependant en termes fort transparents, de manquer d'ordre ou d'être incomplets ?

Pour n'avoir pas été les plus anciens ouvrages de

ce genre, les Évangiles de Matthieu et de Luc n'en sont pas moins, aussi bien que celui de Marc, des temps apostoliques ou, pour mieux dire, du premier siècle de l'ère chrétienne[1]. C'est peine perdue d'en chercher la preuve, comme on le fait d'ordinaire, dans les écrivains chrétiens de la première moitié du IIe siècle. Si l'on excepte Papias, qui fait mention d'un écrit historique de Marc et d'un recueil de sentences du Seigneur qu'il attribue à l'apôtre Matthieu, on peut assurer que ces écrivains ne connaissent pas nos Évangiles ou, ce qui revient au même pour nous, que, s'ils les ont connus, ils n'en parlent ni ne les citent jamais. Les prétendus témoignages que les théologiens orthodoxes veulent à tout prix leur arracher ont quelque chose de louche et d'équivoque, qui, bien loin de convaincre l'esprit, éveille involontairement des défiances. On ne peut lire les rapprochements que les critiques de cette école ont coutume de faire entre certains passages de Polycarpe, de Clément de Rome, d'Ignace, et même de Justin, martyr, et des passages analogues de nos Évangiles[2] sans être tenté de penser qu'il faut que cette cause soit bien mauvaise pour avoir besoin ou pour se contenter de semblables arguments.

[1] Je laisse de côté pour le moment l'Évangile de Jean, dont il sera question plus loin et qui présente des difficultés d'une nature particulière.

[2] Guericke, *Hist. krit. Einleit. in das N. T.*, p. 30, note 2 et p. 245, note 6.

Mais, si les témoignages historiques nous font défaut, nous avons dans ces livres des marques certaines de leur âge. Ils portent en eux-mêmes leur acte de naissance.

Et d'abord, je ne sais en quel autre moment que dans la seconde moitié du Ier siècle, on pourrait placer des ouvrages écrits dans la langue et dans le style qui sont propres à nos Évangiles ou du moins aux trois premiers; car le quatrième se distingue déjà sous ce rapport de ceux qui le précèdent. Ce grec hébraïsant, ce style coupé trahissent des écrivains qui ont passé la plus grande partie de leur vie dans un milieu juif, et dont la pensée s'est formée en hébreu avant d'être exprimée en grec. C'est bien ainsi que pouvaient parler ou écrire en grec des Palestiniens du Ier siècle, ou que pouvait se formuler parmi eux la tradition chrétienne. Les choses changèrent au IIe siècle. Le nombre des Palestiniens qui embrassèrent le christianisme, diminua et devint complétement insignifiant à côté de la foule des juifs hellénistes et surtout des païens qui se firent chrétiens. Dans ce nouveau milieu, la vie de Jésus-Christ aurait été racontée en un autre style et en une autre langue. Il est certain que les écrits des chrétiens de cette époque n'ont plus rien de commun, pour ce qui est de la forme littéraire, avec ceux qui portent les noms de Matthieu, de Marc et de Luc.

Il faut ensuite faire remarquer que certains détails de nos Évangiles fixent la date de leur composition. Je n'en examinerai qu'un seul; mais il est décisif, il me le semble du moins.

Le premier et le troisième Évangile contiennent également, quoique en des termes un peu différents, une double prédiction de Jésus-Christ, relative à la ruine de Jérusalem et à sa seconde venue sur la terre [1]. Dans Matthieu, ces deux événements sont liés l'un à l'autre au point de n'être, en quelque sorte, que les deux parties d'un même événement. « Aussitôt après les afflictions de ces jours (la destruction de Jérusalem), les signes précurseurs du retour du Seigneur se manifesteront [2]; » tel est le rapport dans lequel le premier évangéliste place les deux prédictions de Jésus-Christ. Ce n'est évidemment qu'avant la chute de la cité sainte, ou tout au plus que très-peu de temps après cette catastrophe, qu'on put les prendre dans ce sens. Et, en effet, quand, après la ruine de Jérusalem et la dispersion de ses habitants, on ne vit pas se produire le moindre signe précurseur du retour du Seigneur, on fut bien obligé de reconnaître que les deux événements prédits n'étaient pas aussi voisins l'un de l'autre

[1] *Matth.*, XXIV, 1-44. — *Luc*, XXI, 5-28. — Comp. *Marc*, XIII, 1-27, avec lequel Matthieu offre de plus grandes affinités que Luc.

[2] *Matth.*, XXIV, 29 et 30.



qu'on l'avait cru jusqu'alors, et l'on en vint naturellement à penser qu'on n'avait pas très-bien compris les paroles du Maître. Il suit nécessairement de là que l'Évangile qui présente les deux événements prédits comme très-rapprochés l'un de l'autre, n'a pu être écrit qu'avant la destruction de Jérusalem[1]. Après la ruine de la cité de David, on aurait rapporté la double prédiction du Seigneur de manière à laisser un plus grand intervalle entre le premier et le second acte du grand drame eschatologique.

Et c'est précisément ce qu'a fait l'auteur du troisième Évangile. « La fin ne sera pas, dit-il, tout aussitôt[2] (après la ruine de Jérusalem) ; il faut encore que les temps des nations soient accomplis[3]. » Que conclure de cette forme nouvelle donnée à la double prédiction de Jésus-Christ, dans le troisième Évangile, sinon que cet Évangile fut écrit assez longtemps après la destruction de Jérusalem, pour qu'on eût pu se convaincre que l'accomplissement de la seconde partie de la prédiction ne devait pas suivre immédiatement la réalisation de la première[4] ?

Ajoutez que, dans le premier Évangile, les ca-

[1] De Wette, *Lehrb. der hist. krit. Einleit. in die kanon. Bücher des N. T.*, 4e édit. p. 169.

[2] *Luc*, XXI, 9.

[3] *Ibid.*, XXI, 24.

[4] Reuss., *Geschichte der heilig. Schriften N. T.*, 3e édit., § 196.

lamités prédites sont vagues et générales. Les commentateurs y auraient vu difficilement la destruction de Jérusalem, s'ils n'avaient trouvé des indications positives dans le passage correspondant du troisième Évangile. Dans celui-ci, au contraire, il est nettement fait mention du siége et de la désolation de la ville sainte[1]. Cette différence n'est pas difficile à expliquer. Matthieu écrivait à une époque où la prédiction, non encore accomplie, restait indécise à ses yeux, tandis que Luc, écrivant à un moment où une partie en était déjà réalisée, pouvait lui donner des formes plus arrêtées et plus précises. On a donc encore ici un indice certain des dates relatives de la composition de l'un et de l'autre de ces deux Évangiles.

Ce n'est pas à dire, cependant, que le troisième Évangile ait été composé de longues années après la ruine de Jérusalem. L'attente du second avénement du Messie y est encore regardée comme prochaine; au IIe siècle de l'ère chrétienne, on se prend, non sans tristesse, à considérer ce grand événement comme indéfiniment ajourné. Un chrétien de cette époque sentit la nécessité de relever les esprits abattus et de maintenir cette croyance en l'expliquant. Selon lui, Dieu, qui ne compte pas avec le temps, avait, dans un sentiment de commi-

[1] *Luc*, XXI, 20.

sération pour la race humaine et dans le dessein de laisser à tous les hommes la possibilité d'embrasser la doctrine chrétienne, retardé le moment du renouvellement de toutes choses ; cette terrible révolution était toujours inévitable ; seulement l'heure nous en est inconnue, et il ne nous reste, en attendant, qu'à nous tenir constamment prêts, afin d'être trouvés purs et sans tache, quand éclatera le redoutable jour du Seigneur [1]. Le rédacteur du troisième Évangile n'en est pas là. Non-seulement sa foi en l'accomplissement de la seconde partie de la prédiction de Jésus-Christ n'a reçu aucune atteinte, mais encore il ne la renvoie pas à un avenir vague et indéterminé ; il en connaît la date, du moins approximativement. Il a vu que le retour du Seigneur ne devait pas suivre immédiatement la chute de la ville sainte ; mais il est convaincu que la génération présente ne passera pas sans que le Sauveur apparaisse de nouveau sur la terre [2]. S'il avait vécu après le premier siècle, il serait resté quelque trace des sentiments de cette époque sur ce grand événement, dans la manière dont il s'exprime sur cette partie de la prédiction du Seigneur, de même que la forme sous laquelle il rapporte la partie relative à la destruction de Jérusalem montre clairement qu'il écrivait après cette catastrophe.

[1] 2 *Pierre*, III, 2-15.
[2] *Luc*, XXI, 32.

On peut admettre, par conséquent avec une complète assurance, que le troisième Évangile est du Ier siècle de l'ère chrétienne, et qu'il fut rédigé probablement entre les années 80 et 90, tandis que celui de Matthieu, qui lui est antérieur, fut écrit avant la ruine de Jérusalem, c'est-à-dire avant l'année 70.

## § II

Comment se fait-il cependant, si nos Évangiles canoniques remontent aux temps apostoliques, qu'ils aient été si peu connus, ou du moins si rarement cités, ou pour mieux dire, jamais cités avant la fin du IIe siècle; qu'on n'en ait en aucun cas invoqué l'autorité, et qu'on ne les voie apparaître que fort tard avec le nom des auteurs auxquels ils sont attribués? On ne peut douter que le silence des Pères apostoliques et même des écrivains qui les suivirent immédiatement, sur nos Évangiles et sur les autres écrits analogues, n'ait fourni un prétexte assez plausible aux doutes qui se sont élevés sur leur antiquité, et ne prête une certaine vraisemblance aux hypothèses qui en placent la composition

au milieu du IIe siècle de l'ère chrétienne, c'est à-dire un peu avant le moment où on commence à en parler. Je ne dis pas que ces hypothèses ne prétendent pas s'appuyer sur d'autres raisons; mais celle-ci est certainement une des principales, et, dans tous les cas, c'est ce silence des écrivains ecclésiastiques antérieurs à la seconde moitié du IIe siècle qui les a seul rendues possibles, pour ne pas dire qu'il les a provoquées. Il est bien évident, en effet, que, si l'on trouvait dans ces écrivains, soit des citations positives de nos Évangiles, soit même de simples allusions un peu transparentes à quelques passages de ces écrits, ces hypothèses tomberaient aussitôt d'elles-mêmes, ou pour mieux dire, elles ne seraient jamais nées.

Est-il bien certain que les Pères apostoliques aient gardé sur nos Évangiles un silence complet? Il est incontestable qu'ils n'en parlent jamais. Quand on compare leurs écrits avec ceux de Tertullien, d'Irénée et des Pères postérieurs à ceux-ci, on est frappé de la différence qu'ils présentent sous ce rapport. Ceux-ci en appellent sans cesse, en les citant par leurs noms, à l'autorité des Évangiles de Matthieu, de Marc, de Luc, de Jean, aussi bien qu'à l'autorité des Épîtres de Paul, de Pierre, de Jacques, etc.; ceux-là font assez souvent mention de quelques Épîtres de Paul; mais de nos Évangiles, ils ne disent jamais un mot. Ils rapportent parfois, il est

vrai, des paroles de Jésus-Christ, mais ils ne les accompagnent en aucun cas d'expressions qui puissent faire supposer qu'ils les prennent soit dans nos Évangiles, soit dans quelque autre document écrit analogue ; ils ne les citent guère qu'avec des formules de ce genre : « Le Seigneur dit, » ou « Comme dit le Seigneur, » etc.

Il faut ajouter que de ces paroles de Jésus-Christ, les unes ne se retrouvent pas dans nos Évangiles, et les autres n'y sont rapportées qu'avec des différences plus ou moins profondes [1]. Je n'ai pas ici à m'occuper des premières. Quant aux sécondes, on a prétendu tantôt que les Pères apostoliques les tenaient de la tradition, et voilà pourquoi, fait-on remarquer, elles sont rédigées en d'autres termes que les passages correspondants de nos Évangiles ; tantôt qu'ils les empruntaient à nos Évangiles, et dans ce cas, on explique les différences par cette circonstance qu'ils les citaient de mémoire. Que l'un et l'autre système puisse se soutenir, je le veux bien. On a cependant de bonnes raisons de penser que, pendant longtemps, les discours et les actions du

[1] On a voulu voir des citations de *Luc*, VI, 36 et suiv. dans I. *Epist. Clementis*, 13; de *Matth.*, XVIII, 6 et 7 dans *Ibid.*, 46; de *Matth.*, XIX, 12 dans Ignace, *Epist. ad Smyrn.*, 6; de *Jean*, III, 8 dans Ignace *ad Philad.*, 7; de *Matth.*, XVI, 26 dans Ignace *ad Rom.*, 6; de *Luc*, VI, 37 et *Matth* , V, 3, 10, VII, 2 dans Polycarpe *ad Philip.*, 2; de *Matth.*, VI, 13, XXVI, 41 dans *Ibid.*, 7; de *Matth.*, XX, 21, XXII, 14 dans Barnabas *Epist.*, 4.

Sauveur furent connus plutôt par la tradition que par des livres. Il y a surtout ici une considération qui me paraît décisive. On ne peut, ce me semble, séparer, dans l'ensemble des citations que les Pères apostoliques font des paroles de Jésus-Christ, celles qui correspondent à des passages de nos Évangiles de celles qui ne s'y trouvent pas. Les distinguer en deux classes est une vaine subtilité. Elles ont toutes bien certainement une même origine, et cette origine ne peut être que la tradition.

Est-ce à dire qu'on puisse conclure de là que nos Évangiles n'existaient pas dans la première moitié du IIe siècle? Je ne le pense pas. Ce silence ne peut infirmer en rien les preuves que nous avons de l'antiquité des écrits de Matthieu, de Marc et de Luc; il prouve seulement qu'on ne tenait pas encore ces écrits pour la source et la règle de la foi, comme on le fit plus tard, et en réalité dans la première moitié du IIe siècle, cela n'était pas nécessaire.

Que l'on se représente bien l'état des choses à cette époque. La plupart des conducteurs des églises étaient soit des hommes qui, comme Polycarpe, Clément, Ignace, Barnabas, avaient eu des rapports longs et intimes avec les apôtres, ou du moins avec quelques-uns d'entre eux, soit des hommes qui, ainsi que Papias le dit de lui-même, n'avaient pas sans doute connu les apôtres, mais qui avaient reçu

la foi de la bouche de ceux qui avaient conversé familièrement avec eux[1]. Or, pour tout ce qui concernait la vie et l'enseignement du Sauveur, qu'avaient à faire de documents écrits et les premiers qui en tenaient la connaissance des compagnons mêmes du Maître, et leurs disciples auxquels ils avaient transmis avec un soin pieux tout ce qu'ils avaient appris des apôtres? Quand il leur suffisait de recueillir leurs souvenirs, quel besoin avaient-ils d'invoquer le témoignage ou d'en appeler à l'autorité d'écrits plus incomplets que le trésor de connaissances déposées dans leur mémoire?

C'est ainsi qu'Irénée nous montre Polycarpe, qui avait été instruit par les apôtres, et qui avait eu des rapports suivis avec plusieurs de ceux qui avaient vu le Seigneur, enseignant constamment la doctrine qu'il avait apprise de leur bouche[2]. Et à leur tour, ceux qui succédèrent aux disciples immédiats des apôtres, ne sentirent pas la nécessité d'appuyer de l'autorité de documents écrits, les enseignements qu'ils avaient reçus de leurs maîtres. Nous en avons pour preuve le témoignage de Papias. Un passage de ses écrits, conservé par Eusèbe, contient sur ce

[1] Eusèbe, *Hist. eccl.*, lib. III, cap. XXXIX. — Irénée, *adv. hæres*, lib. V, cap. XXXIII, donne, il est vrai, Papias pour un disciple immédiat de l'apôtre Jean ; mais il me semble plus sûr de s'en rapporter à ce que l'évêque de Hiérapolis dit de lui-même.

[2] Irénée, *adv. hæres.*, lib. III, cap. III.

sujet des indications positives. Il ne sera pas inutile d'en mettre une partie sous les yeux du lecteur.

« Je ne prenais plaisir, ainsi que le font tant d'autres, dit-il, ni à ceux qui parlent beaucoup, mais à ceux qui enseignent ce qui est vrai; ni à ceux qui rapportent des préceptes hétérogènes, mais à ceux qui reproduisent les commandements confiés à la foi par le Seigneur et provenant de la vérité même. S'il arrivait quelque personnage ayant suivi les presbytres, je lui demandais ce qu'il avait entendu d'eux, ce que disaient André, ou Pierre, ou Philippe, ou Thomas, ou Jacques, ou Jean, ou Matthieu, ou tout autre des disciples du Seigneur, et ce que disent Aristion et le presbytre Jean, disciples aussi du Seigneur; car je ne pensais pas pouvoir retirer autant d'utilité des livres que de la tradition orale vivante et permanente [1]. »

On ne saurait demander rien de plus clair, de plus explicite, de plus propre à nous faire connaître l'état des choses, par rapport à nos livres sacrés du Nouveau Testament, dans la première moitié du IIe siècle [2], que ces paroles de Papias. Voilà un chrétien distingué, un évêque qui met les documents écrits bien au-dessous de la tradition,

[1] Eusèbe, *Hist. eccless.*, lib. III, cap. XXXIX (cap. XL de l'édit. de H. Læmmer, Schaffouse, 1861, in-8).

[2] Papias, évêque de Hiérapolis en Phrygie, fut mis à mort vers l'an 150.

quand il s'agit de s'instruire des vérités religieuses. Il avait cependant écrit lui-même cinq livres de commentaires sur un de ces ouvrages auxquels il n'accorde qu'une importance secondaire. Son témoignage ne saurait donc être suspect.

Les choses changèrent, il est vrai, bientôt après, du moins en partie. Il ne pouvait en être autrement. Quand les hommes qui tenaient leur foi des disciples et des compagnons d'œuvre des apôtres eurent disparu, le besoin se fit sentir de se rattacher à un enseignement fixe. Les documents écrits par les anciens chrétiens acquirent par conséquent plus de prix et d'autorité. Mais même encore alors la tradition ne perdit rien de sa valeur primitive. On continua pendant longtemps à la regarder comme la source la plus abondante et la plus précieuse de la véritable doctrine. Irénée est l'écho de l'opinion générale des chrétiens de la fin du IIe siècle, quand il déclare que cette doctrine ne s'est pas transmise par l'Ecriture, mais par la parole [1].

On doit comprendre maintenant comment il se fait que nos Évangiles ne soient pas cités par les Pères apostoliques et par la plupart de leurs successeurs immédiats. Ce fait s'explique par la nature même des choses; il ne prouve rien par conséquent contre l'existence de ces livres; on peut en con-

[1] Irénée, *adv. hæres.*, lib. III, cap. III.

clure seulement qu'ils n'avaient pas encore l'autorité qu'on leur reconnut bientôt après; qu'on ne les tenait ni pour des pièces indispensables, ni pour des documents officiels de la religion chrétienne, et que, s'ils servaient à l'instruction et à l'édification de quelques particuliers et peut-être aussi de quelques églises, ils n'étaient pris nulle part, ni pour la règle, ni pour l'expression de la foi.

Et ce n'est pas en réalité pour en faire la règle et l'expression de la foi, que leurs auteurs les avaient écrits. On s'imagine communément aujourd'hui que ces ouvrages furent composés dans le dessein bien compris et bien arrêté de laisser à la postérité des documents positifs sur la vie et les enseignements du fondateur de la religion chrétienne. Rien de plus erroné et de plus contraire à l'histoire. Que les évangélistes n'aient pas eu en vue la postérité, c'est ce dont on ne saurait douter un seul moment, quand on se rappelle que les premiers chrétiens attendaient un très-prochain retour du Seigneur, retour qui serait le signal d'un renouvellement complet de toutes choses. La fin du monde devait arriver avant même que tous ceux qui avaient entendu Jésus-Christ fussent morts[1]. » On n'attendait pas du Messie, dit Credner, de nouveaux écrits religieux; il n'était venu que pour accomplir la loi et les prophètes, et

[1] *Matth.*, XXIV, 34; *Luc*, XXI, 32; *Marc*, XIII, 30.

l'attente de son prochain retour rendait entièrement inutile toute nouvelle Écriture sainte[1]. »

Les évangélistes n'eurent même pas l'intention de donner à leurs livres une publicité illimitée, et de les adresser soit aux chrétiens de tous les pays, soit aux juifs et aux païens, en général. Chacun d'eux écrivit, soit pour un particulier, soit pour un cercle restreint d'individus. Luc nous apprend lui-même qu'il composa son Évangile et le livre des Actes pour l'instruction d'un personnage nommé Théophile[2], qui lui avait probablement manifesté l'intention de connaître en détail la vie du Seigneur et les travaux des apôtres. Toute l'antiquité chrétienne est unanime à répéter que l'Évangile de Marc fut écrit pour les personnes qui avaient vécu avec l'apôtre Pierre, et même sur leurs demandes réitérées[3]. C'est une opinion généralement admise que l'Évangile de Jean fut uniquement destiné dans le principe au cercle de disciples qui l'avaient entouré dans sa vieillesse[4]. Le premier de nos quatre Évangiles eut aussi certainement une destination spéciale. Quand on considère que son auteur met tant d'in-

[1] Credner, *Einleit. in das N. T.*, t. I, p. 193. Reuss, *Gesch. der heilig. Schriften N. T.* § 36.

[2] *Luc*, I, 3; *Actes*, I, 2.

[3] Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. II, cap. XI, lib. III, cap. XXXIX; lib. VI, cap. XIV; Jérôme, *De viris illust.*, cap. VIII; Chrisost., *In Matth. homil.*, I.

[4] Bleck, *Einleit in das N. T.*, p. 303.

sistance à faire voir comment les prophéties de l'Ancien Testament se sont accomplies dans la personne de Jésus-Christ, on ne peut guère s'empêcher de penser qu'il avait en vue une classe de chrétiens familiers avec les livres de l'ancienne Alliance, et que ce fut le désir de les affermir dans la foi, peut-être aussi de leur fournir des armes dans la discussion avec les Juifs, qui lui mit la plume à la main. Les divers Évangiles dont parle Luc dans son prologue, furent écrits sans le moindre doute, aussi bien que nos Évangiles canoniques, pour différentes classes déterminées de lecteurs. Il est probable aussi que plusieurs des premiers chrétiens, suivant l'exemple des disciples des rabbins célèbres, qui avaient l'habitude de recueillir les sentences les plus notables de leurs maîtres, firent, pour leur propre instruction ou pour celle de leurs amis dans la foi, des recueils, soit des paraboles de Jésus-Christ, soit de diverses parties de son enseignement. On sait du moins que l'apôtre Matthieu avait composé un livre désigné du nom de λόγια [1] *(Dicta Jesu Christi)*, c'est-à-dire comme on le conjecture, un recueil de discours du Seigneur.

Les Évangiles n'étant donc, dans le principe, que des écrits privés, comme les appelle Gieseler [2],

[1] Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. III, cap. 39.

[2] Gieseler, *Hist. krit. Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftl. Evangelien*, p. 146.

ne prétendant à aucun rôle officiel, on ne saurait s'étonner, que, renfermés pendant longtemps dans des cercles très-limités, ils aient été ignorés du plus grand nombre des chrétiens dans l'Église primitive, et qu'ils n'aient pas été invoqués comme des autorités en matière de foi. Et c'est là une seconde circonstance qui explique le silence des Pères apostoliques à leur égard. Étaient-ils même instruits de l'existence de ces livres? On peut en douter, quand on voit que Papias ne connaît que le Recueil des Sentences de Jésus-Christ, de l'apôtre Matthieu, et un écrit de Marc, relatif à la vie du Seigneur, et qu'il ne sait absolument rien, ni du premier [1], ni du troisième, ni du quatrième de nos Évangiles. Les Pères apostoliques auraient-ils eu, d'ailleurs, ces différents ouvrages entre les mains, ils n'auraient pu les prendre que pour ce qu'ils étaient encore, je veux dire pour des écrits particuliers et sans autorité reconnue, et tout au plus pour des fragments de la grande tradition, qui était l'unique guide des Eglises et de leurs chefs. Ce ne fut que lorsque les diverses communautés chrétiennes, répandues sur la surface de l'empire romain, eurent entre elles des rapports suivis, et ce mouvement ne commença que dans la vieillesse de Polycarpe [2],

[1] Dans le cas toutefois où l'écrit de l'apôtre Matthieu, que Papias désigne par le mot λόγια, ne serait pas précisément notre premier Évangile.

[2] Polycarpe subit le martyre en 166 ou 178; il avait alors 95 ans.



que les Évangiles, comme d'ailleurs tous les autres monuments de la littérature chrétienne primitive, se répandirent au loin et devinrent l'héritage commun de tous les chrétiens. Et c'est aussi depuis ce moment qu'ils sont cités, et avec les noms de leurs auteurs, dans les écrivains ecclésiastiques.

## § III

Il se présente ici une question d'une haute importance, à laquelle malheureusement on ne peut donner aucune réponse satisfaisante, mais dont l'examen n'est ni sans intérêt, ni sans utilité, et jette quelque lumière sur la nature et l'histoire de nos Évangiles. Cette question, la voici : Comment se fait-il que, des nombreux Évangiles qui furent composés dans les premiers temps du christianisme, quatre seulement aient été admis dans le recueil du Nouveau Testament et jugés dignes de faire autorité en matière de foi?

Les écrivains ecclésiastiques de la fin du IIe siècle n'en savent pas plus que nous sur ce fait important, ni sur la manière dont il s'accomplit. Irénée nous dit bien qu'il y a quatre Évangiles, ni plus, ni moins; mais, en outre qu'il ne s'inquiète

nullement de rechercher pourquoi les quatre que nous avons, et non pas d'autres, les raisons qu'il donne de ce nombre sont tellement singulières, pour ne pas dire extravagantes[1], qu'on peut croire, sans lui faire injure, qu'il n'avait pas la moindre connaissance des circonstances qui avaient fait entrer nos quatre Évangiles dans le canon et en avaient exclu tous les autres.

Ce fut cependant, à ce qu'il paraît, une opinion générale parmi les Pères de l'Église, à partir de la fin du IIe siècle, que nos quatre Évangiles devaient la préférence qui leur avait été donnée sur tous les autres écrits semblables, à leur origine apostolique[2]. Il n'y avait pas de difficulté pour le premier et le quatrième qui portent le nom de deux apôtres; mais il n'en était pas de même pour

[1] « Il y a, dit Irénée, quatre Évangiles, ni plus ni moins. La raison en est que ce monde où nous sommes est divisé en quatre grandes parties, ou en quatre grands peuples principaux. Or, l'Église étant répandue sur toute la terre, et l'Évangile étant sa base et son esprit de vie, il résulte naturellement que chacune des quatre parties du monde doit avoir son Évangile. » Il ajoute que les chérubins sur lesquels Dieu repose, étant de quatre conformations différentes, les Évangiles doivent répondre à ces quatre figures, et par conséquent être au nombre de quatre. Et encore, il doit y avoir quatre Évangiles comme il y a quatre principaux attributs de Jésus-Christ. Irénée appelle ces divagations « connaître la vérité sur les saints Évangiles. » (*Adv. hæres.*, lib. III, cap. XI.)

[2] « Constituimus in primis evangelicum instrumentum apostolos auctores habere. » TERTULL. *adv. Marcion.*, lib. IV, cap. II.

le second et le troisième. On crut tout expliquer en admettant que l'Évangile de Marc avait été écrit sous l'inspiration de l'apôtre Pierre, et celui de Luc sous l'inspiration de l'apôtre Paul[1]. Par là ces deux ouvrages acquéraient aussi une origine apostolique.

On sait que Marc fut pendant quelque temps le compagnon de Pierre[2], et que Luc accompagna Paul dans plusieurs de ses courses évangéliques; mais on ne peut conclure de là ni que Marc ait été simplement le secrétaire de Pierre, ni Luc, celui de Paul; tout au plus pourrait-on en induire que chacun de ces deux évangélistes subit, en quelque degré, l'influence de l'apôtre qu'il avait secondé dans ses travaux. Tout ce qui va au delà est une pure hypothèse, une explication inventée après coup pour les besoins de la cause et inspirée par des préoccupations dogmatiques.

La tradition nous apprend, il est vrai, que cet écrit de Marc[3], dont parle Papias, et qu'on peut

[1] « Marc, disciple et interprète de Pierre, écrivit l'Évangile qu'il lui avait entendu prêcher dans ses voyages. » Irénée, *adv. hæres.*, lib. III, cap. I,; Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. II, cap. XV; lib. III, cap. XXXIX; lib. V, cap. VIII; lib. VI, cap. XIV. — « Lucæ digestum Paulo adscribere solent. » Tertull., *adv. Marcion*, lib. IV, cap. V. « Quidam suspicantur quotiescunque in epistolis suis Paulus dicit : Juxta evangelium meum, de Lucæ significare volumine. » Jérôme, *De viris illust.*, cap. VII.

[2] I. *Pierre*, v. 13; Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. II, cap. XV.

[3] II. *Timoth.*, IV, 11; *Philém.*, 24; *Actes*, XVI, 10 et suiv.; XX, 5 et suiv.; XXI, 1 et suiv., XXII, etc.

regarder avec une assez grande vraisemblance comme le premier fond de notre second Évangile, était une sorte de résumé des récits de l'apôtre Pierre sur la vie et les enseignements de Jésus-Christ. Mais, en dehors de ce fait général, il n'y a plus rien de certain. Ce n'est aussi que sur cette donnée fondamentale que les Pères de l'Église sont d'accord ; sur tout le reste ils varient ou se contredisent. Clément d'Alexandrie raconte que Marc écrivit son Évangile à Rome, à la demande des fidèles de l'église de cette ville qui, peu contents d'avoir entendu Pierre, voulaient conserver sa doctrine par écrit [1]. Chrysostome, au contraire, prétend qu'il le composa en Égypte, sur l'invitation des apôtres [2]. Jérôme assure que Marc l'écrivit sous la dictée de Pierre [3]. Selon Eusèbe, il l'aurait composé d'après la prédication de Pierre, et celui-ci, éclairé de l'esprit divin, aurait approuvé cet ouvrage [4]. Clément d'Alexandrie dit, au contraire, que Pierre, ayant eu connaissance de l'Évangile dans lequel Marc avait déposé ce qu'il enseignait lui-même, voulut demeurer étranger à cette entreprise

[1] Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. VI, cap. XIV.

[2] Chrysost., *Homelia I, in Matth.*

[3] « Petro narrante et illo scribente. » Jérôme, *Epist., ad Hedib.*, cap. XV.

[4] Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. II, cap. XV. C'est aussi l'opinion d'Origène, Eusèbe, *Ibid.*, lib. V, cap. XXV.

et qu'il ne l'approuva ni ne le blâma [1]. Enfin, Irénée rapporte que cet écrit ne fut composé qu'après la mort de l'apôtre [2].

Les rapports du troisième Évangile à l'enseignement de Paul sont bien autrement contestables. C'est en vain qu'Irénée assure que Luc mit par écrit l'Évangile prêché par Paul [3]; Luc dont le témoignage, quand il s'agit de la composition de son ouvrage, doit l'emporter naturellement sur tout autre, tient un autre langage. On peut conclure de ses propres paroles qu'il procéda tout simplement comme le font tous les historiens; il s'informa avec soin, dit-il, de tout ce qui concernait l'histoire évangélique. Qu'il prit des informations auprès de l'apôtre Paul, c'est possible, c'est même vraisemblable; mais certainement il étendit plus loin son enquête, s'il faut du moins prendre au sérieux ce qu'il dit dans son prologue [4].

Cette explication des Pères de l'Église, quelque contraire qu'elle soit à l'histoire, a eu cependant un succès aussi complet que peu mérité. Dans un grand nombre de manuscrits le troisième Évangile

[1] Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. VI, cap. xv.

[2] Irénée, *adv. hæres.*, lib. III, cap. I; Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. V, cap. VIII.

[3] Irénée, *adv. hæres.*, lib. III, cap. I.

[4] D'après Schleiermacher, Luc n'aurait fait que combiner et rectifier les divers Évangiles antérieurs qu'il avait à sa disposition, *Krit. Versuch über die Schriften des Lucas.*

est précédé d'une note qui avertit qu'il a été dicté par Paul et simplement écrit par Luc [1], et encore aujourd'hui les théologiens orthodoxes ne sont pas très-éloignés de le croire [2].

Dès que l'on expliquait l'admission de nos quatre Évangiles dans le recueil des livres sacrés de la nouvelle Alliance par leur origine apostolique, il était dans l'ordre des choses qu'on attribuât l'exclusion de tous les autres à cette circonstance qu'ils n'étaient ni directement ni indirectement l'œuvre des apôtres. C'est ainsi que l'entend Origène et, sans aucun doute, bien d'autres écrivains ecclésiastiques avec lui. Les Évangiles qui n'ont pas été reçus dans le Nouveau Testament avaient été composés, selon lui, par des hommes n'ayant aucune qualité pour cette œuvre; et, s'appuyant sur un mot employé par Luc, certainement dans un tout autre sentiment que celui qu'il lui prête [3], il établit une distinction vide de sens et sans vérité, quoique conforme aux opinions orthodoxes sur la théopneustie, entre Matthieu, Marc, Luc et Jean qui avaient écrit sans effort, sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, et les auteurs de ces Évangiles qui ne les avaient composés

1 Credner. *Einleit. in das N. T.*, t I, p. 147 et 148.

2 Nec prorsus vana hæc traditio et futilis existimanda est, dit Schott, *Isagoge*, § 32, Guerike, *Beitrage zur hist. krit. Einleit.*, p. 48.

3 Ἐπεχείρησαν, Luc, I, 1, qu'Origène entendait dans le sens de *conati sunt*.

qu'avec beaucoup de peine et de travail, parce qu'ils étaient réduits aux seules forces de la nature humaine et n'avaient reçu aucune inspiration d'en haut [1]. Cette affirmation, entièrement gratuite et dénuée de toute preuve, que les Évangiles non admis dans le recueil des livres saints de la nouvelle Alliance n'étaient que les produits d'entreprises humaines, tandis que ceux qui y avaient obtenu une place étaient d'origine divine, est encore aujourd'hui généralement admise dans l'Église, quoique depuis Casaubon on ait renoncé à l'appuyer sur le mot de Luc (ἐπεχείρησαν) auquel l'érudit français a rendu son véritable sens [2].

Il ne serait pas impossible cependant que, contrairement à l'opinion d'Origène, les anciens Évangiles qui n'ont pas été admis dans le recueil des livres sacrés de la nouvelle alliance, eussent été écrits par des hommes tout aussi compétents que Marc et que Luc et peut-être aussi que les auteurs du premier et du quatrième Évangile qui, du moins dans leur forme actuelle, pourraient ne pas être de la main de Matthieu et de Jean. Le prologue de Luc nous apprend, en effet, qu'ils avaient été composés d'après les rapports des apôtres et des dis-

[1] Origène, *homil. in Luc.* I, *Præfat. in Matth.*, Epiphan., *hæres*, § 51.

[2] D'après Casaubon, ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι revient à ἀνετάξαντο, Credner, *Einleit. in das N. T.*, t. I, p. 149.

ciples immédiats de Jésus-Christ; il est certain que le second et le troisième de nos Évangiles canoniques n'ont pas été composés autrement, et il est tout à fait probable qu'il en a été de même du premier et du quatrième. S'il était vrai, comme on a bien quelque raison de le croire, que l'Evangile de Luc ne fût qu'une compilation de pièces littéralement prises dans ces anciens Évangiles, le peu de cas qu'en fait Origène serait peu fondé; et, d'un autre côté, quand on voit que quelques-uns des Évangiles apocryphes ont joui, auprès de plusieurs Pères de l'Eglise, d'une autorité égale à celle de nos Évangiles canoniques [1], on incline à croire que, dans leur forme primitive, les premiers ne différaient pas des seconds d'une manière aussi marquée qu'on le suppose communément [1].

Maintenant que ce soit peine perdue, comme le pense Michaëlis, que de chercher « la raison pour laquelle nous avons exactement quatre Évangiles et pourquoi leur nombre n'est ni plus grand, ni moindre ; » je le veux bien ; mais je ne saurais, comme lui, attribuer ce fait au hasard [2]. Il y eut certainement des raisons soit internes soit externes

[1] Je n'entends parler de ces Évangiles apocryphes que tels qu'ils durent être primitivement. Ceux d'entre eux que nous possédons ne nous sont arrivés que défigurés par de très-nombreuses interpolations.

[2] Michaëlis, *Introd. au N. T.*, trad. franç., t. III, p. 3.

qui élevèrent nos quatre Évangiles au-dessus de tous les autres. Sans doute il ne faut pas parler ici d'un choix fait de propos délibéré ; mais on ne peut s'empêcher de croire que quelque enchaînement de circonstances, que quelque concours d'événements n'aient amené les communautés chrétiennes à n'avoir confiance qu'aux quatre Évangiles qui ont pris place dans le canon du Nouveau Testament. Quels furent ces événements et ces circonstances ? Nul ne le sait, et probablement on l'ignorera toujours. Ce n'est qu'au moment où ce choix est décidément arrêté, qu'il est parlé de nos Évangiles en termes assez précis pour qu'on puisse les distinguer de tout autre. Dès que nous les trouvons mentionnés avec les noms de leurs auteurs, leur autorité est déjà incontestablement établie. Il ne reste aucune trace visible du travail qui a amené ce résultat.

## § IV

Nous pouvons regarder comme un fait établi que, jusque vers la fin du IIe siècle, nos quatre Évangiles n'eurent aucun caractère officiel, et que, quelque prix que pussent attacher à ces écrits ceux qui

en possédaient des copies, on ne les prenait que pour des documents destinés simplement à reproduire en partie la tradition chrétienne. Il dut arriver de cet état de choses, on peut du moins le conjecturer avec quelque vraisemblance, que les personnes qui en avaient des exemplaires ne se firent aucun scrupule, soit de les compléter, soit de les corriger, par la comparaison avec d'autres ouvrages analogues ou par des récits empruntés à la tradition.

Il est quelques faits qui viennent à l'appui de cette conjecture. Je n'en appelle pas aux très-nombreuses variantes qui se rencontrent dans les divers manuscrits de nos Évangiles. Toutes ne remontent pas à une haute antiquité; la plupart d'entre elles ne sont que des erreurs de copistes, et celles qui doivent leur origine au désir de corriger telle ou telle expression, peut-être aussi telle ou telle tournure de phrases, sont plus fréquentes, il est vrai, mais ont moins d'importance dans les Évangiles que dans les Épîtres, où elles atteignent parfois le fond doctrinal du christianisme primitif. Je veux parler ici de faits plus graves et plus propres encore à nous faire supposer que la forme première de nos Évangiles a certainement subi des modifications plus ou moins profondes.

Il est aujourd'hui universellement reconnu que deux additions d'une étendue comparativement con-

sidérable se trouvent dans le quatrième Évangile. L'une est très-ancienne et n'est pas certainement de beaucoup postérieure à la composition de ce livre, dont elle est une sorte de supplément. Elle en forme le chapitre vingt et unième. L'antiquité de ce passage est prouvée par sa présence dans tous les manuscrits et dans toutes les traductions, ainsi que par les citations qu'on en rencontre dans les Pères. Mais, s'il n'est pas aussi certain qu'on le prétend d'ordinaire qu'il soit d'une autre main que le reste du livre, il me paraît presque impossible de ne pas admettre qu'il n'y ait été ajouté après coup.

L'Évangile de Jean finissait certainement dans le principe avec le dernier verset du chapitre vingtième[1] : « Jésus, y est-il dit, fit encore, en présence de ses disciples, plusieurs autres miracles qui ne sont pas écrits dans ce livre. Mais ces choses ont été écrites, afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et qu'en croyant vous ayez la vie par son nom[2]. » Ces paroles forment une conclusion évidente ; ce qui suit, c'est-à-dire tout le chapitre vingt et unième, ne se rattache qu'indirectement à ce qui précède et semble avoir été ajouté à dessein, non pas tant pour attester, comme le prétend l'école de Tubingue, que cet

[1] Reuss, *Gesch. der heilig. Schrift. N. T.* § 239.
[2] *Jean*, xx, 30 et 31.

Évangile est de l'apôtre Jean, que pour expliquer une méprise née de quelques paroles de Jésus-Christ mal entendues.

Dans une circonstance qui est rapportée au long dans ce chapitre, Jésus avait répondu à Pierre qui, après avoir appris ce qui le concernait personnellement, lui demandait ce qui arriverait à Jean : « Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe [1] ? » On avait conclu de ces paroles que Jean ne mourrait pas avant le second avénement du Seigneur, et il paraît que cette opinion s'était répandue parmi les chrétiens. Grand dut être l'étonnement quand l'apôtre mourut. On avait vu tomber Jérusalem, périr la nation juive, de longues années s'écouler encore après ces calamités, sans que le second avénement du Messie arrivât. Tout espoir n'était pas cependant perdu aussi longtemps quo vivait cet apôtre, qui devait demeurer, comme on croyait que le Seigneur l'avait annoncé, jusqu'à ce qu'il parût de nouveau lui-même sur la terre. Sa mort porta le dernier coup à cette illusion. Ce fut surtout dans le lieu que Jean avait habité dans sa vieillesse que le désenchantement dut être le plus sensible [2]. Les disciples de l'apôtre, en donnant à

[1] *Jean*, XXI, 20 et 22.

[2] D'autres causes produisirent ailleurs les mêmes effets. On a la preuve qu'il fallut en d'autres lieux soutenir le courage chancelant des fidèles, dans II *Pierre*, III, 7 et 10.

l'écrit de leur maître, immédiatement après sa mort, une publicité plus grande que celle qu'il avait eue jusqu'alors, crurent de leur devoir de montrer que le bruit qui avait couru était tout simplement le résultat d'une méprise, et que les paroles de Jésus-Christ ne signifiaient pas que Jean ne mourrait pas avant le retour du Seigneur, mais qu'elles avaient eu seulement pour but de donner une leçon à Pierre et de réprimer une curiosité déplacée[1].

Telle est l'explication que donne Bleek[2]. Elle s'applique aux principaux détails de la plus grande partie de ce chapitre vingt et unième; elle rend compte, en même temps, du fait singulier que le quatrième Évangile ne se rencontre dans aucun manuscrit sans ce chapitre qui n'est pas cependant de la même date que le reste du livre. Ce serait, en effet, en publiant cette œuvre de Jean, qui n'était pas sortie auparavant du cercle de ses disciples, que ceux-ci y auraient joint ce supplément, de sorte qu'elle n'aurait jamais circulé dans le public sans ce chapitre complémentaire.

La seconde addition est la péricope de la femme adultère[3]. Ce passage manque dans un grand nombre de manuscrits dont plusieurs sont très-anciens; il manque également dans la plupart des versions

[1] *Jean*, XXI, 23.
[2] Bleek, *Einleit. in das N. T.*, p. 220 et 221.
[3] *Jean*, VII, 53 ; — VIII, 11.

orientales; enfin, on n'en trouve pas de citations dans les Pères grecs. Des manuscrits dans les quels il se lit, les uns le placent entre le verset 36 et le verset 37 du chapitre VII; dans d'autres, il est rejeté à la fin de l'Évangile; dans quelques autres, il est marqué d'une astérisque, indice que son authenticité était regardée comme douteuse. Il faut ajouter que le texte présente de très-nombreuses différences dans les divers manuscrits qui le contiennent.

On a tout lieu de croire, cependant, que le fait qui y est raconté est historique, sinon dans tous ses détails, du moins dans sa donnée générale. On ne comprendrait pas, dans le cas contraire, comment une anecdote, dont le sens peut être si facilement mal saisi, aurait été inventée et se serait constamment conservée dans l'Église, quand un certain nombre de fidèles semblaient assez disposés à s'en scandaliser [1]. Mais il n'en est pas moins certain que ce ne fut que fort tard, après le milieu du IVe siècle [2], que ce passage fut introduit dans le quatrième Évangile, et, s'il faut s'en rapporter à une tradition dont le fond ne semble pas suspect, il aurait été emprunté à l'Évangile des Hébreux, auquel il appartenait primitivement [3].

[1] Reuss, *Gesch. der heilig. Schrift. N. T.*, § 239.
[2] Bleek, *Einleit in das N. T.*, p. 309.
[3] Eusèbe, *Hist. eccl.*, lib. III cap. XL.—Bleek, *Beitrage*, p. 23 et 31.

On tient aussi pour une addition la fin du second Évangile, c'est-à-dire *Marc*, XVI, 9-20. Non-seulement ce passage diffère de toute le reste de cet écrit par des particularités de langage [1] ; mais encore ce qui y est raconté est loin d'être en harmonie avec des déclarations antérieures de Jésus-Christ. Au chapitre XIV, 28, le Seigneur annonce à ses apôtres qu'après sa résurrection il ira les retrouver dans la Galilée, et au chapitre XVI, 7, l'ange qui apparaît aux saintes femmes, s'en référant à ces paroles, les charge de prévenir les disciples et Pierre en particulier, d'aller en Galilée pour y rejoindre le Seigneur ressuscité. Or, dans le chapitre XVI, ce n'est pas dans la Galilée que le Maître se montre à ses apôtres; et il faut ajouter que la manière vague et indéterminée, dont il est parlé de ces apparitions de Jésus-Christ à ses disciples, forme un contraste frappant avec la netteté et la précision qui sont le caractère général du second Évangile.

Ce ne sont là toutefois que des présomptions contre l'authenticité de ce passage. Mais elles sont confirmées par une foule de témoignages historiques [2].

Et d'abord ce passage manque dans plusieurs des manuscrits que nous possédons [3]. Plusieurs autres

[1] Credner, *Einleit. in das N. T.*, t. I, p. 106.
[2] *Revue de Théologie*, t. XI, p. 186 et 188.
[3] Bleek, *Einleit. in das N. T.*, p., 292.— Credner, *Ibid.*, t. I, p. 107.

ont, après le verset 8, le mot « fin » τέλος, suivi de cette remarque ou de quelque autre analogue : « Dans quelques copies, l'Évangile se termine ainsi ; mais dans beaucoup d'autres il contient encore ceci, » et immédiatement suit le passage XVI, 9-20[1]. Le *Codex Tolosanus* porte, après le verset 8, ces mots : « Il manque quelque petite chose jusqu'à la fin[2], » remarque qui se trouvait vraisemblablement dans toute la série de manuscrits à laquelle celui-ci appartient.

On peut croire qu'il n'était pas dans la plupart des manuscrits du IVe siècle, et voici sur quelle raison on se fonde. Les chiffres de la division du Nouveau Testament faite par Eusèbe[3], manquent à ces douze derniers versets de notre Évangile dans les manuscrits que nous avons. Cette absence indique que l'évêque de Césarée n'avait pas compris ce passage dans sa division, et par conséquent qu'il ne se lisait pas dans les copies qui circulaient de son temps[4].

D'après Wetstein, *Marc* XVI, 9-20 est séparé de ce qui précède dans la version arménienne ; Bengel a constaté ce fait dans plusieurs manuscrits de cette

[1] Ἐν τισιν ἀντιγράφοις ἕως ὧδε πληροῦται ὁ εὐαγγελιστής, ἐν πολλοῖς δὲ καὶ ταῦτα φέρεται Ἀναστάς et la suite comme dans notre texte reçu.

[2] Λείπει ὀλίγα τινὰ ἕως τέλους.

[3] Voyez, sur cette division d'Eusèbe, Richard Simon, *Histoire critique du texte du N. T.* p. 240.

[4] Reuss, *Gesch. der heilig. Schrift., N. T.*, § 240.

version[1]. Enfin, Jérôme qui avait eu occasion d'examiner un grand nombre d'exemplaires des livres saints, assure qu'il y en avait peu dans lesquels on lût ces douze versets[2].

Mais voici un fait bien plus étrange. Un manuscrit que Richard Simon appelle « le plus ancien de ceux qui sont dans la Bibliothèque du roi[3] » et que Griesbach désigne par la lettre L[4], contient, écrit de la même main que ce qui précède, après le verset 8 et à la place de *Marc*, XVI, 9-20, le fragment suivant : « On lit en quelque endroit ce qui suit : « Elles annoncèrent en peu de mots à Pierre ce qui » leur avait été commandé, et après cela Jésus lui-» même publia, de l'orient au couchant, par leur » ministère, cette sainte et incorruptible prédication » du salut éternel[5]. » Et ce qu'il y a de plus extraordinaire, c'est qu'immédiatement après, l'auteur impartial et désintéressé de ce manuscrit ajoute : « On trouve aussi après ces mots (c'est-à-dire

[1] *Nov. Testam. græc. recens. Griesbach*, note sur *Marc*, XVI, 9.

[2] « Omnibus Græciæ libris pene hoc capitulum non habentibus. » Jérôme, *Epist. ad Hedibiam, quæst.* 3, Richard Simon, *Ibid.*, p. 114 et suiv.

[3] Richard Simon, *Hist. critique du texte du N. T.*, p. 118. Ce manuscrit paraît être du VIIIe ou du IXe siècle.

[4] *Nov. Testam. græc. recens. Griesbach.*, Prolegom., sect. VII, p. 103.

[5] On peut voir le texte grec de ce passage dans Richard Simon.

après le verset 8) : Elles furent remplies de crainte, et s'étant levées, » et la suite de notre passage, versets 9 à 20 du texte reçu. Voilà donc une nouvelle fin que d'autres donnaient à notre second Évangile, à la place des versets 9 à 20. Il faut ajouter que ce passage du manuscrit de la Bibliothèque du roi est également rapporté à la marge des manuscrits de la version syriaque philoxénienne.

Ce n'est pas tout encore. Jerôme nous apprend que quelques manuscrits grecs portaient, après les mots qui terminent le verset huit, cette troisième rédaction de la conclusion du second Évangile : « Après que les onze se furent mis à table, Jésus leur apparut, et il leur reprocha leur incrédulité et la dureté de leur cœur, parce qu'ils n'avaient pas ajouté foi à ceux qui l'avaient vu ressuscité. Et ils s'excusèrent en disant : Ce siècle d'iniquité et d'incrédulité est la cause pour laquelle, au milieu des esprits impurs, on ne peut saisir la vertu du vrai Dieu. C'est pourquoi manifeste dès ce moment ta justice [1]. » Que ce passage ait été

[1] « In quibusdam exemplaribus, et maxime in græcis codicibus, juxta Marcum in fine ejus Evangelii sic scribitur : Postea, cum accubuissent undecim, apparuit eis Jesus, et exprobravit incredulitatem et duritiam cordis eorum, quia iis qui viderant eum resurgentem non crediderunt. Et illi satisfaciebant dicentes : Seculum istud iniquitatis et incredulitatis substantia est,

pris ou non dans quelque Évangile apocryphe [1], peu importe ; on n'en a pas moins ici une troisième fin du deuxième Evangile.

Que conclure de tout cela, sinon que primitivement cet Évangile se terminait au verset 8 du chapitre XVI, et que, comme ce verset ne forme pas en réalité une conclusion naturelle, on essaya de différents côtés d'ajouter quelques mots pour le compléter ? Nous connaissons trois de ces essais, et peut-être y en eut-il bien d'autres ; tous les trois ne sont que des rédactions différentes de faits rapportés par les autres Évangiles. L'un d'eux, celui qui est aujourd'hui dans le texte reçu, soit qu'il fût le plus ancien, soit qu'il parût, et avec juste raison, le plus convenable, l'emporta de bonne heure sur les deux autres; il était connu, en effet, dès la fin du IIe siècle, de plusieurs Pères qui en citent des versets [2]; mais les deux autres se sont maintenus pendant longtemps comme une sorte de protestation contre *Marc*, XVI, 9-20.

Il ne paraît pas que ce soit là les seules modifications qu'a subies notre deuxième Évangile. On en a mis en question l'authenticité des premiers ver-

quæ non sinit per immundos spiritus veri Dei apprehendi virtutem. Idcirco jam nunc revela justitiam tuam. » Jérôme, *adv. Pelag.*, lib. II.

[1] Richard Simon, *Hist. critique du texte du N. T.*, p. 119.

[2] Irénée, entre autres, cite le 19me verset, *adv. hæres.*, lib III. cap. XI.

sets [1]; on a soutenu que toute la partie qui se rapporte à l'histoire de la Passion (chap. XIV, I-XVI, 8) est d'une autre main que le reste du livre [2]; on a été jusqu'à prétendre qu'il est loin d'être dans sa forme actuelle, tel que Marc l'écrivit [3], et il est certain que ce que dit Papias de l'œuvre originale de cet évangéliste, ne convient pas, tant s'en faut, à notre Évangile actuel [4].

Si l'on compare les Évangiles entre eux, on verra qu'on a cherché à les compléter les uns par les autres. Le fait est bien plus manifeste dans les manuscrits [5] que dans notre texte imprimé, qui a été en partie débarrassé de ces passages transportés d'un Évangile dans l'autre ; on y en trouve cependant encore d'assez nombreux exemples [6]. Le lecteur qui voudrait s'en convaincre, n'a qu'à consulter une édition critique quelconque du Nouveau Testament.

Jérôme reconnaît ce fait et le déplore. « Il s'est

[1] Reuss, *Gesch. der heilig. Schrift. N. T.*, § 240. *Nouv. Revue de Théologie*, t. II, p. 48 et 53. Contre cette opinion., *Nouv. Revue de Théologie*, t. III. p. 306 et 309.

[2] *Nouv. Revue de Théologie*, t. II, p. 60, et suiv.

[3] *Theol. Studien and Kritik.*, 1832, p. 758 et suiv.; Credner, *Einleit. in das N. T.*, t. I, p. 123.

[4] Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. III, cap. XXXIX.

[5] Ainsi le codex D porte *Luc*, V, 14 après *Marc*, I, 45; le codex M *Matth.*, VII, 7 et 8 après *Marc*, XI, 26; quelques autres, *Marc*, III, 33 après *Luc*, XI, 15, etc.

[6] *Matth.*, XVIII, 11, est un emprunt de *Luc*, XIX, 10; *Matth.*, XXI, 44, de *Luc*, XX, 18, etc. — Reuss, *Gesch. der heilig. Schrift.*, *N. T.*, § 241 et 358.

glissé, dit-il, cette erreur considérable dans nos manuscrits, qu'on a ajouté les développements que contient un Évangile sur un sujet, à celui qui en donne moins. Quand différents Évangiles expriment la même chose en d'autres termes, celui qui a lu un des quatre avant les autres, s'imagine qu'il faut les corriger d'après son exemplaire. Il arrive de là que tout est mêlé. On trouve dans Marc bien des traits qui appartiennent à Luc et à Matthieu, et, dans Matthieu, plusieurs passages de Jean et de Marc[1]. »

Deux siècles environ avant Jérôme, Origène reconnaissait que les Évangiles pouvaient bien rapporter des paroles que Jésus-Christ n'avait pas prononcées, et que les manuscrits présentaient entre eux de grandes différences, qu'il fallait attribuer, soit à l'incurie des copistes, soit à l'audace de quelques correcteurs du texte, soit encore aux procédés arbitraires de ceux qui avaient fait, selon qu'il leur avait semblé bon, des additions ou des suppressions aux récits des évangélistes[2].

Cette altération des Évangiles est signalée déjà dans la seconde moitié du IIe siècle. Denys évêque de Corinthe[3], se plaignant que ses lettres

[1] *Præfat. in Evang. ad Damas.*

[2] Origène, *Comm. in Matth.*, XIX, 19.

[3] Ce Denys, confondu mal à propos avec le Denys dont il est fait mention dans le livre des Actes, fut massacré à Rome vers le commencement du règne de Commode.

eussent été falsifiées par des interpolations ou par des retranchements, ajoute qu'on ne saurait s'en étonner, puisqu'on avait osé porter la main de la même manière jusque sur les écrits évangéliques [1].

On peut conclure de ces faits que les documents chrétiens primitifs ont subi non pas seulement des modifications introduites dans les textes, dans l'intention de les rendre plus clairs ou plus complets, mais encore des falsifications faites à dessein, dans un esprit de parti, dans quelque but sectaire, telles que celles dont l'apôtre Paul avait déjà à se plaindre [2] et contre lesquelles s'élèvent plusieurs Pères de l'Église [3]. Des anciens Évangiles qui ne sont pas parvenus jusqu'à nous, la plupart semblent avoir été remaniés et même probablement à plusieurs reprises. De ceux qui sont entrés dans le recueil du Nouveau Testament, l'un, celui de Marc, a subi, selon toutes les vraisemblances, plusieurs remaniements; un autre, celui de Jean, a reçu diverses additions considérables; celui de Luc n'est lui-même que le résultat de la combinaison de plusieurs écrits évangéliques antérieurs, et il est probable qu'il en est de même de celui qui porte le nom de l'apôtre Matthieu.

[1] Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. IV, cap. XXIII.
[2] *Thessalon.*, II, 2; III, 17.
[3] Rufin, *Pref. in origenis* περὶ ἀρχῶν; Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. IV, cap. XXIII, lib. V, cap. XX; Jérôme, *Opera*, ed. Francf. T. III, p. 58.

Il est inutile de faire remarquer que ces révisions de divers genres n'auraient pu avoir lieu, si nos Évangiles avaient été considérés, dès leur origine, du point de vue théopneustique qui a régné plus tard et qui domine encore.

## II

### LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES

#### § I

Les trois premiers Évangiles ne semblent, comme s'exprime de Wette[1], que les rameaux différents d'une même branche. Plus on les étudie et plus on est étonné de leur air de famille. Chacun d'eux a sans doute son caractère: mais la physionomie générale en est la même; on les dirait sortis d'un même moule. Il faut y apporter une certaine attention pour ne pas les confondre, et on pourrait lire successivement un passage de chacun d'eux sans se douter qu'on est passé d'un auteur à un autre. Le tableau qu'ils tracent de la vie, du caractère et de l'enseignement de Jésus-Christ est au fond identique, malgré des différences bien marquées

[1] De Wette, *Einleit. in die kanon. Bücher des N. T.*, § 77.

de détail, et la plupart des récits qu'ils contiennent peuvent assez facilement se combiner ensemble et se compléter les uns les autres, pour former une même histoire du Sauveur. Cette circonstance leur a fait donner le nom d'Évangiles synoptiques[1].

Les analogies que présentent les Évangiles synoptiques sont manifestes; il n'est pas besoin de les chercher; elles frappent, au premier abord. Elles portent aussi bien sur le fond que sur la forme

Un grand nombre de récits d'étendue différente sont communs à ces écrits. Quelques-uns diffèrent par les détails; la plupart s'accordent entièrement, même dans les circonstances accessoires[2].

Cet accord augmente en général avec l'importance des faits, sauf, toutefois, dans l'histoire de la passion, qui forme une exception étonnante, et

[1] Du mot grec σύνοψις. On appelle de là des synopses ou des harmonies des Evangiles, des ouvrages dans lesquels nos Evangiles, imprimés en colonne, offrent en regard, les passages correspondants ou parallèles.

[2] On peut citer comme exemples les passages suivants :

*Matth.*, XI, 2-8; *Marc*, II, 3-12; *Luc*, V, 13,-26; — *Matth.*, XII, 46-50; *Marc*, III, 31-35; *Luc*, VIII, 19-21;— *Matth.*, XIII, 1-23; *Marc*, IV, 1-25; *Luc*, VIII, 4-18; — *Matth.*, XVI, 24-26; *Marc*, VIII, 34-37; *Luc*, IX, 23-25; — *Matth.*, XVII, 1-5; *Marc*, IX, 2-7; *Luc*, IX, 28-35; — *Matth.*, XIX, 16-30; *Marc*, X, 17-31 *Luc*, XVIII, 18-30; — *Matth.* XX, 17-19; *Marc*, X, 32-34; *Luc* XVIII, 31-34.

qui est différente, sous beaucoup de rapports, dans nos trois synoptiques [1]. Il est frappant dans les passages qui rapportent des événements considérables dans l'histoire évangélique, tels, par exemple, que la vocation des Apôtres [2] et la transfiguration de Jésus-Christ [3]. Il est encore plus marqué dans les paraboles, qui sont rédigées presque dans les mêmes termes dans Matthieu, dans Marc et dans Luc. Il est à peu près complet dans presque tous les discours du Seigneur [4], principalement dans ceux où il s'explique lui-même sur sa personne et le but de sa venue parmi les hommes [5].

Cet accord ne se montre pas seulement dans les choses, mais encore fort souvent dans les expressions. Un certain nombre de faits et de paroles de Jésus-Christ sont rapportés exactement dans les mêmes termes par les trois synoptiques, de sorte qu'on dirait parfois ou que l'un des trois a été transcrit tout simplement par les deux autres, ou

[1] Le récit de la Passion, dans le quatrième Évangile, diffère encore plus des récits des trois premiers que ceux-ci ne diffèrent entre eux.

[2] *Matth.*, IV, 18; *Marc*, I. 14.

[3] *Matth.*, XVII, 1; *Marc*, IX, 2; *Luc*, IX, 25.

[4] *Matth.*, XI 21; *Luc*, X, 31; — *Matth.*, XXII, 21; *Luc*, XIII, 34; — *Matth.* XX, 18; *Marc*, X, 33.

[5] *Matth.*, XI, 25-27; *Luc*, X, 21-22; — *Matth.*, XVI, 24-26; *Marc*, VIII, 34 37; *Luc*, IX, 23-25; — *Matth.*, XXII, 44; *Marc*, XII, 36; *Luc*, XX, 42.

qu'ils ont tous eu sous les yeux un texte commun qu'ils ont copié [1].

Cette identité d'expressions est surtout étonnante dans les passages danslesquels les trois évangélistes, en appelant à une prophétie de l'Ancien Testament, la citent en des termes qui diffèrent de la version des Septante, et qui ne sont pas cependant une traduction exacte, il s'en faut de beaucoup, du texte hébreu [2].

Maisd'unautrecôté, cesécritsquinesemblent,sous tant de rapports, que des variétés d'un même type, que des reproductions souvent presque identiques d'une même tradition, diffèrent en de nombreux détails, parfois même jusqu'à se contredire.

Chacun d'eux raconte des faits et rapporte des paroles du Seigneur, qui ne se trouvent pas dans les deux autres [3]. Parfois, le même événement est présenté avec des circonstances tellement diverses. que les anciens théologiens avaient cru devoir

[1] Comparez : *Matth.*, IX, 5; *Marc*, II, 20; *Luc*, V, 35; — *Matth.*, XI, 22-27; *Luc*, X, 21-22; — *Matth.* XVI, 28; *Marc*, IX, 1; *Luc*, IX, 27; — *Matth.*, XVI, 24-26; *Marc*, VIII, 34-37; *Luc*, IX, 23-25; — *Matth.*, XIX, 23; *Marc*, X, 23; *Luc*, XVIII, 24; — *Matth.*, XXII, 44; *Marc*, XII, 36; *Luc*, XX, 42.

[2] *Matth.*, III, 3; *Marc*, I, 3; *Luc*, III, 4.

[3] *Matth.*, XXI, 1 et suiv. *Marc*, XI, 1-10; — *Matth.*, XVII, 23; *Marc*, X, 32; — *Matth.*, XVIII, 1; *Marc*, IX, 33; — *Matth.*, XX, 20; *Marc*, X, 35; — *Matth.*, XXVI, 34; *Marc*, XIV, 72; — *Matth.*, XXVI, 75; *Marc*, XIV, 72; *Luc*,XXII, 61; — *Marc*, VIII, 27; *Luc*, IX, 18; — *Marc*, I, 35; *Luc*, IX, 42; — *Marc*, XVI, 5; *Luc*, XXIV, 4.

admettre que chacun des trois écrivains avait raconté un fait différent, quoique au fond analogue. Ainsi Matthieu nous apprend que le Seigneur guérit deux aveugles en sortant de Jéricho [1]; Luc ne parle que d'un seul, et, d'après lui, Jésus le guérit avant d'entrer dans cette ville [2]; Marc ne fait mention, comme lui, que d'un seul aveugle, mais, comme Matthieu, il dit que c'est en sortant de Jéricho que le Seigneur lui rendit la vue [3]. De même, Matthieu raconte la guérison de deux démoniaques à Gadara [4], tandis que Marc ne parle que d'un seul [5].

La différence est parfois plus considérable ; en voici deux exemples : Jésus, au moment qu'il envoie pour la première fois ses apôtres annoncer l'avénement du royaume de Dieu, leur commande, d'après Matthieu [6] et Luc [7], « de ne point prendre de bâton, » et, selon Marc [8], au contraire, « de ne rien prendre avec eux qu'un bâton. » La différence porte ici sur un détail assez insignifiant ; elle ne

[1] *Matth.* xx, 29-34.
[2] *Luc*, XVIII, 35-43.
[3] *Marc*, x, 46-53. On peut voir de quelle manière on résout ces difficultés, au point de vue orthodoxe, dans *Harmonie des quatre Évangiles*, Bruxelles, 1851, page 122, note 2, et page 339.
[4] *Matth.*, VIII, 23-34.
[5] *Marc*, v, 1-10.
[6] *Matth.*, x, 10.
[7] *Luc*, IX, 3.
[8] *Marc*, VI, 8

touche pas en réalité au fond de la pensée. Mais l'exemple suivant offre une discordance bien autrement grave. Selon Matthieu et Marc, les deux brigands crucifiés avec Jésus-Christ se répandirent également en outrages contre lui [1]; Luc, au contraire, raconte que, tandis que l'un des deux lui adressait des injures, l'autre, désapprouvant ces discours, rendait hommage au Seigneur et le priait de se souvenir de lui, quand il viendrait en son règne [2].

Enfin, la différence va même, dans quelques passages, jusqu'à la contradiction la mieux marquée. Ainsi, les femmes qui, le premier jour de la semaine, vont visiter le sépulcre où le corps de Jésus-Christ avait été déposé, en sortent promptement, d'après Matthieu, pleines à la fois de crainte et de joie, « et courent annoncer aux apôtres ce qu'elles ont vu [3] ; » d'après Marc, au contraire, elles s'enfuirent tremblantes et « ne dirent rien à personne, à cause de leur frayeur [4]. »

C'est surtout entre le premier Évangile et le troi-

[1] *Matth.*, XXVII, 44; *Marc*, XV, 32.

[2] *Luc*, XXIII, 39-43. Si l'on veut savoir comment cette opposition est expliquée au point de vue orthodoxe, on n'a qu'à consulter *Harmonie des quatre Évangiles*, p. 337, note 2.

[3] *Matth.* XXVIII, 8.

[4] *Marc*, XVI, 8. Comparez encore *Matth.*, XXVIII, 1; *Marc*, XVI, 2; *Luc*, XXIV, 1, et *Jean*, XX, 1. Pour la solution orthodoxe de la difficulté soulevée par l'indication différente du moment où les femmes se rendirent au sépulcre, on peut voir *Harmonie des quatre Évangiles*, p. 370.

sième que les oppositions de ce genre se montrent le plus fréquemment [1]. Je n'en citerai qu'une seule ; mais elle est radicale et elle porte sur un fait important. Luc ne sait absolument rien de la fuite de la sainte famille en Égypte, ni par conséquent de son retour, événement dans lequel Matthieu voit l'accomplissement d'une prophétie [2]. D'après le troisième Évangile, Marie et Joseph, après avoir accompli les cérémonies prescrites par la loi, relativement à la naissance d'un premier enfant du sexe masculin, s'en retournèrent aussitôt à Nazareth, où ils habitaient [3].

Quant aux expressions, leur ressemblance n'est jamais qu'intermittente, si je puis ainsi dire. Malgré l'identité qui se trouve sous ce rapport entre un grand nombre de passages de nos trois Évangiles synoptiques, il est assez rare de rencontrer deux versets de suite, dans lesquels les trois historiens emploient exactement les mêmes mots. Quelquefois même, tout en rapportant un même fait, avec les mêmes détails et les mêmes circonstances accessoires, ils s'expriment en termes tout à fait dissemblables [4].

[1] Comparez : *Matth.*, I, 1-6, et *Luc*, III, 28-38 ; — *Matth.*, II, 13-23, et *Luc*, II, 39 et 40 ; — *Matth.*, V, 1, et *Luc*, VI, 17 ; *Matth.*, VIII, 1, et *Luc*, V, 12 ; — *Matth.*, XII, 22, et *Luc*, XI, 14 ; — *Matth.*, XX, 29-34, et *Luc*, XVIII, 35-43.

[2] *Matth.*, II, 15.

[3] Comparez : *Luc*, II, 39 et 40, et *Matth.*, II, 13-23.

[4] Comparez *Matth.*, III, 11, et *Marc*, I, 7 ; — *Matth.* IX, 18, et *Marc*, V, 23 ; — *Matth.*, VIII, 2, *Marc*, I, 40, et *Luc*, V, 12 ;

Encore ici, c'est entre le premier et le troisième Évangile que les différences sont le plus manifestes. Dans les sections communes seulement à deux documents, on ne trouve presque jamais un parfait accord dans les expressions, et quelquefois on y voit de grandes différences. Dans les sections communes aux trois synoptiques, Luc n'offre un accord sensible dans les termes avec Matthieu que là où celui-ci présente un accord semblable avec Marc. On dirait que le second Évangile forme une sorte de terme moyen entre le premier et le troisième.

Si l'on voulait représenter numériquement les rapports de ressemblance et de différence des Évangiles synoptiques comparés entre eux, on pourrait dire que les trois quarts du premier se retrouvent en partie dans le second et en partie dans le troisième, et que l'autre quart n'appartient qu'à lui seul ; que le second n'a en propre qu'un huitième de son contenu, et que les sept autres huitièmes sont reproduits soit par le premier, soit par le troisième, d'ordinaire par tous les deux ; enfin, que les deux tiers du troisième lui sont communs avec l'un ou avec l'autre des deux précédents, et qu'il s'en distingue par l'autre tiers.

Comment se fait-il que des écrits qui, dans leur

— *Matth.*, IX, 9, et *Luc*, V, 27 ; — *Matth.*, X, 3, et *Luc*, VI, 16 ; — *Matth.*, VII, 11, et *Luc*, XI, 13 ; — *Matth.*, XXV, 14-30, et *Luc*, XIX, 11-20.

plus grande partie, présentent tant de traits communs, offrent en des passages assez nombreux des différences tellement considérables? Sans doute, ainsi que le fait remarquer Bleek, ils se ressemblent plus qu'ils ne diffèrent ; mais, plus leurs ressemblances sont nombreuses et frappantes, plus aussi leurs différences doivent étonner, et les difficultés du problème qu'ils soulèvent consistent moins à découvrir par quel concours de circonstances ils ont entre eux une si grande analogie, qu'à expliquer comment des différences, en un certain sens très-profondes, ont pu prendre place dans des écrits auxquels un air bien marqué de parenté ferait supposer une même origine.

De nombreuses hypothèses ont été proposées pour résoudre ce problème. Elles ont toutes, à mon avis, le défaut commun d'être plus propres à rendre raison des ressemblances que des différences. Très-satisfaisantes, et toutes presque au même degré, tant qu'il n'est question que d'expliquer les analogies qui se remarquent entre les trois Évangiles synoptiques, elles deviennent singulièrement embarrassées et pleines d'invraisemblances, quoique, à vrai dire, à des degrés différents, quand il s'agit d'indiquer les origines des passages différents ou contradictoires.

Aucune de ces hypothèses n'a réussi à triompher décidément de toutes les autres. Encore aujourd'hui elles ont toutes des partisans. Chacune d'elles a été

tournée et retournée dans tous les sens, modifiée de mille manières différentes. Leur histoire est une des parties les plus curieuses des travaux bibliques modernes. Elles portent d'ailleurs sur un problème du plus haut intérêt et de la solution duquel dépend la solution d'une foule d'autres problèmes relatifs aux origines de l'Église chrétienne. On ne saurait s'étonner de la persistance avec laquelle il a été étudié depuis le moment qu'il a été posé.

Il n'entre pas dans mon plan de faire connaître les diverses formes qu'on a successivement données à ces différentes hypothèses pour les soustraire autant que possible, aux objections qu'elles soulèvent. Je dois ici me borner à donner une idée des trois ou quatre systèmes généraux auxquels elles peuvent toutes se ramener.

## § II.

L'hypothèse, qui a dû se présenter le plus naturellement à l'esprit, dès qu'il a été question d'expliquer les rapports d'écrits qui semblent à première vue se reproduire l'un l'autre, c'est que celui des trois qui avait été composé le premier, avait servi de

modèle à celui qui était venu le second par ordre de date, et que ces deux Évangiles avaient été ensuite les documents employés par l'auteur du dernier [1]. Cette hypothèse peut donner lieu à six combinaisons différentes [2]; dont aucune n'a manqué ni de partisans ni de contradicteurs. Mais sous quelque forme qu'elle ait été présentée, cette supposition a toujours échoué devant une difficulté qu'elle a vainement essayé de tourner ou de surmonter. Elle ne peut expliquer en effet comment il se fait qu'il y ait dans chacun de nos trois Évangiles synoptiques des traits d'une importance considérable, essentiels en quelque sorte dans l'histoire de Jésus-Christ, qui manquent dans les deux autres.

Pourquoi, si l'auteur du troisième Évangile a connu le premier et s'en est servi, a-t-il négligé des faits et des enseignements aussi importants que ceux qui sont contenus dans Matthieu, IX, 27-34; XIII, 24-35; XVII, 24-27; XVIII, 10-35; XXI, 17-

[1] Grotius, le premier, mit cette opinion en avant : « Lucas iter Matthæi et Marci historias anxit, ut ubi res easdem narrat eadem quoque verba non raro usurpet. » *Grot. Annot. ad Evan. Luc.* Mill trouva qu'il n'y avait rien de plus évident que les emprunts faits par Luc, à Matthieu et à Marc. *Millii Prolegomena in N. T.*, § 109. Wetstein n'est pas d'un autre sentiment, *Præf. ad Marc. et Lucam.*

[2] Ces six combinaisons sont : 1° Matthieu, Marc, Luc; 2° Matthieu, Luc, Marc; 3° Marc, Matthieu, Luc; 4° Marc, Luc, Matthieu; 5° Luc, Matthieu, Marc; 6° Luc, Marc, Matthieu.

22; XXII, 34-40; XXVI, 6-13; XXVII, 28-31[1]? Il y a entre autres dans le premier Évangile une série de péricopes (XIV, 22-XVI, 12) qui manquent complétement dans Luc. Dira-t-on qu'elles ne se trouvaient pas primitivement dans l'Évangile de Matthieu, qu'elles n'y ont été introduites que plus tard, que Luc par conséquent ne les connaissait pas, et qu'ainsi s'explique le silence qu'il garde sur tout ce qui y est rapporté? Supposition absolument gratuite, inventée pour le besoin de la cause et qui n'a pas en sa faveur l'ombre même d'une preuve. Ce passage ne se distingue du reste du premier Évangile ni par le fond ni par la forme[2]. Si Luc qui, comme il l'annonce lui-même dans son prologue, cherchait avant tout à être aussi complet que possible, ignore les faits rapportés dans cette partie de l'ouvrage de Matthieu, c'est tout simplement parce qu'il ne connaissait pas cet ouvrage; on ne saurait en trouver d'autre raison.

Pourquoi, si l'auteur du premier Évangile a connu le troisième et lui a fait des emprunts, en a-t-il laissé de côté tant de récits qui allaient si bien à son but? Par exemple tous ceux qui se trouvent dans *Luc*, IV, 15 et suiv., VII., 11-17, 36 et suiv.,

[1] Bertholdt, *Einleit. in sämmentl. Schriften des A. und N T.*, t. III, p. 1164.
[2] Réville, *Études critiques sur l'Évangile selon saint Matthieu*, p. 117.

VIII, 36-50, XIX, 1-10, XX, 21 et suiv., etc. [1], et surtout la longue série de faits et de discours rapportés dans IX, 51-XVIII, 14? L'omission complète de tous ces passages dans le premier Évangile serait inconcevable, si en effet son auteur avait eu l'écrit de Luc sous les yeux[2]? Pourquoi n'aurait-il pas mentionné les noms, les détails et les diverses circonstances qu'indique le troisième Évangile et qui auraient si bien complété ses récits [3]. Pourquoi enfin serait-il resté plus vague, moins explicite que le modèle qu'on lui suppose [4]?

Si l'auteur du second Évangile avait extrait du premier la plus grande partie de son ouvrage, ou s'il était l'abréviateur à la fois du premier et du troisième, comme on l'assure d'ordinaire, pourquoi aurait-il négligé certaines parties de ces deux Évangiles? Il ne servirait de rien de répondre qu'il n'a voulu en faire qu'un résumé, quand on le voit donner de plus grands détails qu'eux sur plusieurs autres points [5]. Rien ne ressemble moins à un résu-

[1] Bertholdt, *ibid.*, t. III, p. 1140.

[2] Réville, *ibid*, p. 117.

[3] Comparez : *Luc*, III, et *Matth.*, III, 17; — *Luc*, VIII, 41 et 42, et *Matth.*, IX, 18; — *Luc*, VII, 18, et *Matth.*, XI, 2; — *Luc*, XXII, 8, et *Matth.*, XXVI, 17; — *Luc*, XXIII, 50, et *Matth.*, XXVII, 57.

[4] Comparez : *Matth.*, VI, 26, et *Luc*, XVI, 14; — *Matth.*, VIII, 14-17, et *Luc*, IV, 38-41; — *Matth.*, IX, 2-8, et *Luc*, V, 17-26; *Matth.*, IX, 9-17, et *Luc*, V, 27 et 28.

[5] Bertholdt, *ibid.*, t. III, p. 1146. Comparez : *Marc*, II, 3 et 4, et *Matth.*, VIII, 2; — *Marc*, II, 13; *Matth.*, IX, 9, et *Luc*,

mé, à un abrégé que le second Évangile. S'il ne contient pas tout ce que renferment le premier et le troisième, il a des traits et même des péricopes entières qui lui sont propres et qui ne se trouvent pas dans les deux autres [1]; dans les passages qu'il a en commun avec eux, il est plus riche en détails [2]; en somme, il a un caractère moins impersonnel et, en un certain sens, il présente plus de mouvement et de vie que les écrits de Matthieu et de Luc.

On a cru pouvoir faire disparaître toutes les difficultés inhérentes à cette hypothèse par la supposition supplémentaire que Luc, en outre des deux premiers Évangiles, aurait eu encore à sa disposition d'autres documents, et que Matthieu aurait pu connaître, d'une manière ou d'une autre, d'autres faits que ceux qui sont rapportés dans le second et dans le troisième Évangile [3]. Je ne saurais voir en quoi cette nouvelle hypothèse, ajoutée à la précédente,

v. 27; — *Marc*, III, 1-6, *Matth.*, XII, 9-14, et *Luc*, VI, 6-11; — *Marc*, III, 34, et *Matth.*, XII 49; — *Marc*, IV, 10, *Matth.*, XIII, 10, et *Luc*, VIII, 9; — *Marc*, IV, 34, et *Matth.*, XIII, 34; — *Marc*, IV, 35, *Matth.*, XIII, 28, et *Luc*, VIII, 22; — *Marc*, IV, 36-42, *Matth.*, VIII, 23-27, et *Luc*, VIII, 23-25; — *Marc*, VII, 17, et *Matth.*, XV, 15; — *Marc*, VIII, 15-21, et *Matth.*, XVI, 7-12; — *Marc*, I, 45, et *Luc*, V, 15, etc.

[1] *Marc*, II, 27; — III, 7,-11; — IV, 26-29; — VII, 32-37; — VIII, 22,-26; — XI, 11-14; — XIII, 33-37; — XIV, 50-52.

[2] *Marc*, I, 13; — II, 3-14; — III, 17; — IV, 38; — V, 2-8, 25; — VI, 14-30; — VIII, 26-32-37; — VIII, 22-26; — IX, 3; — X, 42, XV, 22.

[3] Cette forme particulière du système de la dépendance mu-

donnerait à celle-ci la force qui lui manque. Elle expliquerait à la rigueur l'origine de ce que chaque Évangile synoptique contient de plus que les autres, mais elle ne donne la raison ni des lacunes ni des différences qu'il présente, et c'est précisément là ce dont il faudrait rendre compte.

Un critique allemand, Saunier, a cru pouvoir sauver ce système des objections qu'on lui oppose, du moins pour ce qui concerne Marc, par cette singulière supposition que cet évangéliste n'avait pas sous les yeux Matthieu et Luc, au moment qu'il écrivit son ouvrage, qui n'en est cependant qu'une sorte de reproduction, mais qu'il les avait lus si souvent qu'il avait gravé dans sa mémoire une grande partie des faits racontés par l'un et par l'autre. Il faut ajouter que, dans cette supposition, il n'aurait pas retenu avec la même facilité les discours de Jésus-Christ, consignés dans le premier et dans le troisième Évangile, et c'est ce qui fait que son ouvrage s'étend peu sur l'enseignement du Seigneur, et que dans les quelques discours qu'il en rapporte, il ne suit ni Matthieu ni Luc, tandis que presque tous les faits qu'il contient se retrouvent soit dans l'un soit dans l'autre [1].

tuelle des Évangiles synoptiques a été principalement développée par Paulus, dans *Heidelb. Jahrb.*, 1812, numéros 17 et 18.

[1] H. Saunier. *Ueber die Quellen des Evang. des Marcus*, Berlin, 1825, in-8.

Cette hypothèse ne mérite pas même d'être discutée. Je n'en ai parlé d'ailleurs que pour donner une idée des imaginations auxquelles on a été obligé d'avoir recours, pour écarter les objections qui s'élèvent en foule contre le système de la dépendance de rédaction des Évangiles synoptiques. Mais fût-elle aussi solide qu'elle est en réalité dénuée de preuves et même de vraisemblance, il resterait toujours à expliquer comment il se fait que le troisième Évangile diffère sous tant de rapports du premier, si c'est Luc qui a suivi Matthieu, ou que le premier diffère tellement du troisième, si l'on veut que ce soit Matthieu qui ait suivi Luc.

Dans quelque ordre qu'on place les Évangiles synoptiques, quelque combinaison que l'on adopte, il demeurera toujours évident que ceux qui ont été écrits les derniers ne rapportent pas tous les faits contenus dans ceux qui ont été écrits antérieurement, et cette absence qui, au point de vue du système de la dépendance, ne peut être considérée que comme une omission, ne peut recevoir aucune espèce d'explication satisfaisante. C'est contre cet écueil que viendra constamment se briser cette hypothèse.

## § III.

Sera-t-on plus heureux en cherchant dans des écrits antérieurs les documents d'après lesquels ont été composés nos Évangiles synoptiques? Leclerc le premier proposa cette solution [1]. Elle a été adoptée plus tard par un grand nombre de théologiens, parmi lesquels on peut citer entre autres Priestley, Michaelis, Koppe, Feilmoser et Schleiermacher.

Ce que Luc dit, dans son prologue, des nombreux écrits évangéliques qui existaient de son temps, dont son propre ouvrage n'est, selon toutes les vraisemblances, qu'une simple combinaison, et qu'il avait dans tous les cas consultés, pourrait bien permettre de supposer que Matthieu et Marc eurent également à leur disposition des documents analogues, peut-être même ceux dont parle l'auteur du troisième Évangile. Cette hypothèse aurait ainsi une base historique, et, comme le fait remarquer Gieseler [2], elle donnerait un moyen d'expliquer à

[1] Clericus, *Hist. eccles.*, Amsterd., 1716, p. 429.

[2] Gieseler, *Hist. krit. Versuch über die Entstehung und die frühest. Schicksale der schriftl. Evangelien*, p. 38.

la fois les ressemblances et les différences des trois Évangiles, en rapportant les premières à des sources communes, et les secondes à des sources différentes.

A première vue, cette solution paraît fort satisfaisante. Les choses changent un peu de face, quand on y regarde de près, et l'on ne tarde pas à voir s'élever bien des difficultés, une entre autres sur laquelle il convient d'appeler l'attention du lecteur.

On suppose que les écrits antérieurs à nos Évangiles étaient de peu d'étendue et n'embrassaient chacun qu'une partie de la vie de Jésus-Christ. Ce qui est plus certain, s'il faut du moins s'en rapporter à Luc, c'est qu'ils ne suivaient pas l'ordre chronologique ou qu'ils laissaient à désirer sous ce rapport, ce qui signifie simplement qu'ils présentaient les faits de la vie du Sauveur dans un ordre tout autre que celui qui est adopté par l'auteur du troisième Évangile. Or, comme le second et le troisième Évangile, et il faut ajouter le premier à partir du chapitre xiv, s'accordent en général dans la manière dont ils disposent la suite des événements, on se demande d'où viendrait cette ordonnance presque identique, si leurs auteurs avaient écrit d'après les documents dont il vient d'être parlé, et cette difficulté est d'autant plus sérieuse que l'ordre dans lequel les actes de la vie de Jésus-Christ sont rapportés dans les trois synoptiques, est

entièrement arbitraire, et ne répond pas à la réalité des choses.

Renonçant à l'hypothèse de sources multiples et diverses, un grand nombre de théologiens ont cru trouver l'origine de nos Évangiles synoptiques dans un document antérieur unique, qu'on a désigné sous le nom d'Évangile primitif. Semler avait déjà indiqué cette hypothèse[1]; mais c'est au nom d'Eichhorn qu'elle se rattache; elle doit en effet l'importance qu'elle a acquise dans le monde théologique à l'érudition et à l'esprit investigateur de ce célèbre critique.

Que ce document primitif soit l'Évangile des Hébreux, comme le supposa Lessing et après lui Niemeyer, Weber et Venturini, ou cet écrit araméen de l'apôtre Matthieu, dont nous parle Papias et qu'il commenta, ainsi que l'ont admis Corrodi, Schmidt et plusieurs autres, ou bien encore quelque ouvrage inconnu et depuis longtemps perdu, comme, en l'absence de toute donnée historique, Eichhorn était disposé à le croire, l'hypothèse reste toujours la même et donne lieu à des combinaisons qui peuvent être plus ou moins compliquées, mais qui présentent toujours une grande analogie.

Un document unique pourrait bien expliquer les

[1] Semler, *Anmerkungen zur Towson's Abhandl. über die vier Évangelien*, t. II, pages 146, 147, 221, 290.



passages communs à nos trois Évangiles synoptiques; mais il ne saurait rendre compte ni des différences qu'ils renferment, ni surtout de l'absence dans l'un d'eux des sections qui se trouvent dans les deux autres. A la rigueur, ce qu'un Évangile a de plus que les deux autres pourrait être le résultat des informations particulières qu'a eues son auteur, et les différences qui le distinguent, le fait du remaniement qu'aurait subi le document primitif; mais on ne peut voir pour quelles raisons un évangéliste aurait omis les péricopes qui, se trouvant dans les deux autres, ont dû nécessairement faire partie du document qui leur servait également de guide, ou bien encore si ces péricopes manquaient au document primitif, comment les deux autres se sont accordés à les emprunter à une même source.

Cette difficulté disparaît, si l'on admet que les trois évangélistes ont eu sous les yeux des récensions différentes du même Évangile primitif. Et rien n'est plus probable, plus naturel que l'existence de ces diverses récensions. Il dut se faire en effet que les chrétiens, entre les mains desquels tomba cette histoire primitive de Jésus-Christ, s'empressèrent de la copier et de la compléter par le récit des actes de la vie du Sauveur qui venaient à leur connaissance et qui n'y étaient pas rapportés.

Ce fait admis, voici comment, dans cette hypothèse, on rend compte des ressemblances et des

différences de nos trois synoptiques. Toutes les sections qui leur sont communes se trouvaient dans l'Évangile primitif et par conséquent dans toutes les révisions qui en avaient été faites. Quant aux sections communes à deux Évangiles seulement, elles s'expliquent par cette circonstance que la récension qui contenait ces sections ne fut connue que des auteurs de ces deux Évangiles. Enfin, s'il est d'autres sections qui ne sont propres qu'à un seul Évangile, c'est que l'auteur de cet Évangile eut seul à sa disposition la recension qui les renfermait, à moins qu'on n'aime mieux supposer qu'il en puisa la connaissance à d'autres sources.

Toutes ces révisions diverses de l'Évangile primitif étaient en langue araméenne, d'après le système qu'Eichhorn exposa d'abord [1]. Matthieu, Marc et Luc traduisirent en grec celles dont ils se servirent. Mais alors comment expliquer l'accord dans les expressions que présentent si fréquemment nos trois synoptiques ? Les diverses traductions d'un même ouvrage s'accordent rarement dans les termes. Un critique anglais, Marsh, avait eu occasion de s'en convaincre en comparant plusieurs versions anglaises de nos Évangiles. Il entreprit de faire disparaître cette difficulté en même temps que quelques autres que laissait encore subsister l'hypothèse de l'Évangile primitif.

[1] Dans l'*Algemeine Bibliotheck*, année 1794.

Dans ce but, il admit l'existence des huit pièces suivantes : 1° un Évangile primitif écrit en araméen; 2° une traduction grecque de cet Évangile; 3° une récension araméenne du document primitif, que nous désignerons par la lettre A; 4° une autre récension araméenne, que nous appellerons B; 5° une troisième récension C, composée de A et de B combinés ensemble; 6° une copie de A contenant certaines additions; 7° une copie de B, contenant aussi des additions, mais différentes de celles qui se trouvaient dans la copie de A; 8° enfin une dernière récension araméenne que nous appellerons D.

Voici maintenant comment, d'après Marsh, nos trois Évangiles synoptiques furent composés au moyen de ces diverses pièces.

Matthieu, qui écrivit son Évangile en araméen, se servit de la copie de A contenant des additions (le n° 6), et de la récension D du document primitif.

Luc employa la copie de B contenant des additions (le n° 7), la récension araméenne D, et enfin la traduction grecque de l'Évangile primitf.

Marc puisa ses matériaux dans la récension C et s'aida de la traduction grecque.

Enfin celui qui traduisit en grec l'Évangile de Matthieu consulta, dans ce travail, la traduction grecque de l'Évangile primitif, l'Évangile de Marc et des fragments de l'Évangile de Luc.

Si l'on se représente le problème à résoudre, on verra facilement combien toutes ces suppositions étaient bien imaginées pour en résoudre toutes les difficultés.

Les parties semblables de Matthieu et de Luc sont expliquées par l'emploi commun du document D ; les parties propres au premier par la copie de A contenant certaines additions, et les parties propres au second par la copie de B contenant certaines autres additions. Les ressemblances de Marc d'un côté avec Matthieu, et de l'autre avec Luc, trouvent leur raison dans l'usage que fit cet évangéliste du document C, sorte de combinaison abrégée des pièces dont les deux autres évangélistes firent usage. Enfin les ressemblances dans les expressions des trois Évangiles synoptiques ont leur origine dans l'emploi de la traduction grecque du document primitif par Luc et par Marc, et dans l'usage qu'en fit aussi le traducteur de Matthieu, qui eut soin de modeler son travail sur l'Évangile de Marc et sur les passages de Luc qu'il avait sous les yeux.

Quelque liberté que Marsh se fût donnée dans ses inventions, son explication parut encore insuffisante, sous plusieurs rapports, à Eichhorn. Il lui sembla surtout tout à fait invraisemblable que le traducteur de Matthieu eût consulté les Évangiles grecs de Marc et de Luc, et il crut devoir chercher un nouvel expédient pour expliquer les ressem-

blances verbales que présentent les Évangiles synoptiques. Il le trouva dans la supposition complémentaire d'une traduction grecque de la récension A, et d'une autre traduction grecque de la récension B, traduction dont l'auteur aurait eu sous les yeux la traduction (le n° 2) du document primitif. Malgré cette complication nouvelle, le problème n'est résolu tout entier, de l'aveu même d'Eichhorn, que si l'on admet de nombreuses interpolations dans les Évangiles de Matthieu et de Luc.

Il est inutile de discuter cette hypothèse; deux observations suffisent pour la faire rejeter : d'un côté, elle ne s'appuie sur aucune donnée historique, et de l'autre, cet amas de pièces toutes indispensables pour que le système ne s'écroule pas aussitôt, ne présente pas le moindre degré de vraisemblance.

La seule modification un peu importante qui y ait été introduite depuis est due à Gratz. Ce critique suppose que l'Évangile primitif fut traduit de bonne heure en grec, probablement quand on commença à prêcher la religion nouvelle aux païens. Cette traduction, enrichie de quelques sections nouvelles, servit de thème à Luc et à Marc. Celui-ci y ajouta tous les passages contenus dans les chapitres vi, 40 à viii, 26, et celui-là y fit aussi quelques additions considérables. Matthieu ajouta vingt et une sections à l'Évangile primitif araméen, et celui qui traduisit en grec ce nouvel ouvrage se

servit, pour sa version, des passages appartenant au document primitif de l'Évangile de Marc, auquel il emprunta aussi quinze autres sections. Ce n'est pas tout encore ; plus tard on fit passer dans l'Évangile de Matthieu traduit en grec, quelques portions de celui de Luc, et celui-ci reçut aussi des additions puisées dans celui-là [1]. Inutile de faire remarquer que toutes ces combinaisons, fort ingénieuses du reste, n'ont pas la moindre base historique, qu'elles ont été imaginées par le besoin de la cause et qu'elles ne s'appuient que sur des comparaisons plus ou moins arbitraires de divers passages des trois Évangiles synoptiques.

L'hypothèse de l'Évangile primitif n'a pas été cependant tout à fait abandonnée ; cette cause n'est pas encore perdue, s'il faut en croire Wilke [2]; M. Hilgenfeld partage cette opinion, et il n'est pas probablement le seul. Cette hypothèse est, en effet, séduisante. Quand on examine les Évangiles synoptiques, on ne peut s'empêcher de croire qu'ils ont un fond commun : de là, à admettre que ce fond commun constituait primitivement un ouvrage particulier, il n'y a qu'un pas. Mais l'on ne peut aller plus loin, sans se perdre dans le champ vague et illimité des conjectures.

[1] *Origine des rapports et des différences qu'offrent entre eux nos trois premiers Évangiles*, par J. Æschimann, p. 42-63.
[2] Wilke, *Der Urevangelist*, p. 656.

## § IV

Le problème dont l'hypothèse de l'Évangile primitif avait tenté vainement l'explication, Gieseler entreprit de le résoudre par la tradition orale. Déjà Eckermann, en 1796 et plus tard en 1806 [1] et, après lui, Kaiser, en 1813 [2], avaient, en combattant le système d'Eichhorn, essayé de ramener les analogies que présentent les trois premiers Évangiles à la tradition orale, qui se serait, à ce qu'ils pensaient, stéréotypée, pour ainsi dire, de bonne heure et se serait répandue en tous lieux sous des termes identiques. Gieseler a donné à cette hypothèse nouvelle des développements aussi considérables que pleins d'intérêt, dans un ouvrage publié en 1818 sur l'origine des Évangiles [3]. Il cherche à l'établir en montrant : 1° qu'elle suffit pour expliquer les divers

[1] Eckermann, *Theolog. Beitræge*, t. V, 2e art., p. 155, 209 et suiv., et *Eklærung aller dunkeln Stellen des N. T.*, t. I, préf., p. XI et XII.

[2] Kaiser, *Biblische Theologie*, t. I, p. 224.

[3] *Hist. krit. Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien*, Leipz., 1718, in-8 de 203 pages.

rapports, soit d'analogie, soit de différence des Évangiles; 2° qu'elle est historiquement vraisemblable, et 3° enfin, qu'elle trouve sa confirmation dans certains indices qui peuvent se dégager de l'histoire de la primitive Église.

Que cette hypothèse puisse expliquer les passages correspondants des trois Évangiles synoptiques, c'est ce qu'on ne saurait mettre en doute. Si les auteurs de ces ouvrages ont puisé leurs renseignements dans la tradition orale; s'ils n'ont même eu d'autre but que de mettre par écrit ce qui se racontait généralement, dans le milieu où ils vivaient, de la vie et de l'enseignement du Seigneur, ils ont dû dans bien des points rapporter les mêmes faits et les mêmes discours dans un ordre à peu près identique, la tradition s'étant sans doute, de bonne heure, fait un thème, sinon absolument invariable, du moins arrêté dans son ensemble et ses parties les plus essentielles.

J'ai déjà fait observer que l'accord qui règne entre les trois premiers Évangiles, est d'autant plus marqué, que les faits rapportés sont d'une plus haute importance. Cette circonstance est inexplicable par l'hypothèse d'un Évangile primitif écrit; elle trouve au contraire une explication fort simple et fort naturelle dans l'hypothèse de Gieseler. Il était, en effet, dans l'ordre des choses que la tradition fût plus solidement établie pour les faits essentiels que

pour les faits secondaires, dans le récit desquels elle pouvait, sans de graves inconvénients, être plus lâche et moins précise.

Les différences qui se remarquent entre les trois Évangiles synoptiques et pour l'explication desquelles Eichhorn, Marsh et tous les autres partisans de l'hypothèse de l'Évangile primitif, ont été obligés de recourir à des combinaisons si compliquées et si pleines d'invraisemblances, trouvent assez facilement leur raison dans l'hypothèse de la tradition orale. On peut croire, en effet, ou bien que chacun des évangélistes ne prit dans la tradition que ce qui convenait le mieux au temps, au lieu, au but particulier qu'il avait en vue, ou bien encore que la tradition n'était pas répandue avec la même abondance dans toutes les églises du premier siècle et ne fournissait partout ni la même richesse ni peut-être les mêmes traits de détail. Il y a encore d'autres considérations par lesquelles on pourrait s'expliquer comment il a pu se faire que, tout en puisant à la même source, mais placés dans des circonstances différentes, les évangélistes aient produit des œuvres qui se distinguent, en plusieurs points, les unes des autres.

Cette hypothèse fait encore disparaître les difficultés soulevées contre nos Évangiles par les citations que les Pères apostoliques font des actes et des paroles de Jésus-Christ, citations dont

les unes ne rappellent que de loin les textes de nos livres saints et dont les autres n'ont aucun rapport avec ce qu'ils contiennent. Les Pères apostoliques ont, aussi bien que les évangélistes, puisé dans la tradition orale, et il n'est pas plus étrange que, dans ce qu'ils rapportent de la vie et des discours du Seigneur, ils diffèrent de Matthieu, de Marc et de Luc, qu'il ne l'est que ceux-ci diffèrent entre eux.

Enfin cette hypothèse rend compte de ce fait fort difficile à expliquer dans toute autre supposition, que nos Évangiles qui paraissent inconnus jusqu'au milieu du second siècle, prirent alors et presque en un clin d'œil une autorité incontestée dans les églises. Si l'on admet en effet qu'ils n'étaient que la reproduction de la tradition orale, on comprendra qu'ils durent participer au respect qu'on avait pour elle, dès qu'il devint nécessaire d'en appeler à des documents écrits; et ce besoin fut la la conséquence des discussions avec les hérétiques ou, pour mieux dire, avec les gnostiques. L'ouvrage d'Irénée contre les hérésies nous apprend qu'il fallut opposer à leurs théories, qu'ils appuyaient sur des écrits apostoliques vrais ou supposés, non pas seulement l'enseignement constant de la tradition, mais encore le texte positif des Évangiles. Et c'est ainsi que, par la marche même des choses, sans bruit, sans entente des chefs des églises, l'autorité de ces écrits devint égale à

celle de la tradition, précisément parce qu'ils dérivaient d'elle, qu'ils la reproduisaient en général exactement et qu'ils pouvaient, par conséquent, lui être substitués avec tout l'avantage d'un témoignage écrit sur un témoignage oral.

Tout cela ne put se faire, toutefois, qu'à la condition que la tradition orale eût pris une forme assez arrêtée pour pouvoir être reproduite, sous des termes ou identiques ou du moins analogues, dans des écrits d'auteurs différents. En a-t-il été ainsi ? Gieseler n'y trouve rien d'improbable.

Les apôtres étaient des hommes simples, d'une même culture d'esprit; ils durent concevoir les enseignements de leur Maître à peu près d'une manière identique. Leur langue, le syro-chaldéen, se prêtant peu à de grandes combinaisons de style, leurs idées durent revêtir une forme semblable. Ajoutez qu'ils vécurent longtemps ensemble, et qu'ils s'entretinrent très-souvent, soit pendant la vie de Jésus, soit après[1], de ce qu'ils avaient vu et entendu. Il put bien résulter de l'ensemble de ces circonstances une forme commune, stéréotypée en quelque sorte, de leurs croyances, de leurs souvenirs et de leurs espérances.

Les disciples des docteurs en Israël avaient coutume de graver dans leur mémoire les paroles de

[1] Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. V, cap. 18.

leurs maîtres et de les transmettre ensuite à leurs propres élèves, telles qu'ils les avaient reçues eux-mêmes[1]. Les apôtres ne firent pas autrement. Après avoir retenu dans leur forme originale les enseignements du Seigneur; après s'être fait, dans leurs longs entretiens, quand il ne fut plus avec eux, un thème uniforme de leurs souvenirs communs[2], ils propagèrent tous un même Évangile dans les diverses contrées où ils apportèrent la foi nouvelle.

Il n'y a donc rien d'invraisemblable dans cette hypothèse d'une sorte de cycle évangélique, transmis dans l'Église primitive avec la même fidélité que les poëmes homériques l'avaient été pendant des siècles, dans la Grèce antique, avant d'être mis par écrit. Cette probabilité se transforme presque en certitude, quand on voit qu'un même fait rapporté plusieurs fois dans le livre des Actes, l'est toujours dans les mêmes termes[3], et que dans les Épîtres les mêmes faits et les mêmes enseignements

[1] Verba præceptoris sine ulla immutatione, ut prolata ab illo fuerant, erant recitanda, ne diversa illi affingeretur sententia. Wachner, *Antiq. hebr.*, t. I. p. 253, § 25. Les répétitions exactes des paroles du Maître dans *Luc*, VII, 19 et 20, XIX, 31 et 34, viennent à l'appui de cette thèse.

[2] Ce n'est qu'ainsi qu'on peut expliquer les discours plus ou moins longs de Jésus-Christ rapportés dans nos Évangiles. Personne ne voudra sans doute supposer que les apôtres eussent eu soin de prendre des notes pendant la vie de leur Maître.

[3] Comparez *Actes* IX, 2-8, avec XXII, 5-11, et XXVI, 12-18; *Actes* X, 3-6, avec X, 30-32, et XI, 13 et 14; *Actes* X, 10 16, avec XI, 5-10.

sont, à peu d'exceptions près, présentés avec les mêmes expressions [1]. Paul répète fort souvent que son Évangile ne diffère en rien de celui des autres apôtres, et l'on peut croire qu'il entendait parler, non pas seulement d'une ressemblance générale de faits et d'idées, mais encore d'une ressemblance verbale, si l'on peut du moins tirer quelque induction de l'accord de son récit de l'établissement de la sainte Cène, dans sa première Épître aux Corinthiens [2], avec le récit tout à fait identique qu'en fait le troisième Évangile [3].

C'était une opinion générale dans les premiers siècles de l'Église, que les enseignements de Jésus-Christ avaient été confiés à la mémoire des apôtres. On en a la preuve dans un passage des *Recognitiones*, ouvrage qui, quoique n'étant qu'une fiction, nous retrace cependant les croyances ou, si l'on aime mieux, les préjugés de l'époque à laquelle il fut écrit. Dans le passage dont il est ici question, l'auteur de ce livre fait parler l'apôtre Pierre, comme tous les chrétiens croyaient alors qu'il aurait pu le faire : « Je me réveille toujours de moi-même au milieu de la nuit, lui fait-il dire, et le sommeil ne s'empare plus ensuite de moi. C'est

[1] J. D. Schulze, *Der schriftstell. Charakter und Werth des Johannes*, p. 15-35, 47-50.

[2] *Galat.*, I, 6, 9; *I Corinth.*, XV, 11; *2 Corinth.*, XI, 4 et 5.

[3] *I Corinth.*, XI, 23-25.

l'effet de l'habitude que j'ai prise de rappeler à ma mémoire les paroles de mon Seigneur, que j'avais entendues, afin de pouvoir les retenir fidèlement [1]. »

Le respect que l'on avait pour la tradition dans l'Église primitive, est également une preuve qu'on la tenait pour la reproduction exacte, verbale même, de l'enseignement de Jésus-Christ et des apôtres. On peut conclure de certains passages des plus anciens Pères de l'Église, qu'ils ne se bornaient pas à en retenir le sens général, mais qu'ils s'efforçaient de la fixer daus leur mémoire dans les termes mêmes sous lesquels elle était propagée. « Je puis rapporter, écrivait Irénée dans sa vieillesse à un chrétien du nom de Florinus, les discours que Polycarpe faisait au peuple, le récit des entretiens qu'il avait eus avec Jean et avec les autres qui avaient vu le Seigneur, et de ce qu'ils lui avaient appris de sa doctrine et de ses miracles, en quoi il n'y avait rien qui ne s'accordât parfaitement avec ce que nous lisons dans l'Écriture sainte. Dieu m'a fait la grâce d'écouter toutes ces choses avec une attention extraordinaire, de les écrire, non sur du papier, mais dans mon cœur, et de les répéter continuellement [2]. »

[1] *Recognitiones Clementis*, lib. II, cap. 1.
[2] Eusèbe, *Hist. eccles.* lib. V, cap. xx.

Gieseler fait observer qu'il est encore question, au IVe et au Ve siècle, d'un enseignement non écrit[1], qu'il n'était pas permis de confier au papier, et qu'il fallait graver dans son cœur et dans sa mémoire[2]. L'invocation qui précédait la formule de l'institution de la Cène, et celle qui la suivait, aussi bien que la confession de foi, ne purent, pendant longtemps, être transmises qu'oralement ; il était interdit de les mettre par écrit[3]. Comment expliquer une semblable défense, à une époque où des milliers de livres avaient été déjà composés sur toutes les diverses parties de la religion chrétienne, autrement qu'en y voyant un souvenir plus ou moins superstitieux d'un ancien ordre de choses, dans lequel l'enseignement religieux tout entier était donné de vive voix et n'était conservé que par la mémoire[4] ? »

Telles sont les principales considérations sur lesquelles Gieseler appuie son hypothèse. La plupart d'entre elles reposent sur des faits incontestables, on ne saurait le nier; elles témoignent toutes d'une profonde connaissance de l'antiquité chrétienne; elles établissent avec une irrécusable évidence que

[1] Ἡ ἄγραφα διδασκαλία, τά ἄγραφα τῆς ἐκκλήσιας μυστήρια. Basile, *De Spiritu Sancto*, cap. 27.

[2] Cyrille de Jérusalem, *Catech.* 5 *De fidei dogm.*

[3] Augustin, serm. 12, dans *Opera ed. Benedict.*, t. V, p. 553. Jérôme, epist. 61, *ad Pammach.*, cap. 9.

[4] Gieseler, *ibid.*, p. 107-111.

les paroles de Jésus-Christ et le récit de sa vie furent transmis pendant longtemps par la tradition orale, sous une forme arrêtée, et il serait difficile de ne pas admettre que la tradition n'ait été, en définitive, la source à laquelle ont puisé les auteurs autant des Évangiles qui ont été reçus dans le recueil du Nouveau Testament, que de ceux qui n'y ont pas été admis et qui avaient cours à la fin du premier siècle. C'est là, d'ailleurs, ce que Luc nous apprend dans son prologue, quand il nous dit que l'histoire évangélique avait été déjà écrite à plusieurs reprises, d'après ce qu'en avaient transmis des témoins oculaires [1].

Et cependant l'hypothèse de Gieseler ne rend pas un compte satisfaisant de la formation de nos Évangiles synoptiques [2]. Quelques rapides observations suffiront pour en faire la preuve.

Il saute aux yeux qu'elle n'explique en aucune

[1] *Luc*, I, 1 et 2.

[2] Ce n'est pas seulement de l'origine des trois Évangiles synoptiques que cette hypothèse prétend rendre compte; Gieseler l'applique également à l'Évangile de Jean et aux Évangiles apocryphes. Mais quand on compare le quatrième Évangile canonique aux trois premiers, on est conduit à ne pas le rapporter à une même tradition que les trois autres. Une difficulté du même genre se présente pour les Évangiles apocryphes qui diffèrent si profondément des canoniques; on se demande par quel singulier jeu du hasard ils auraient emprunté à la tradition des discours de Jésus-Christ et des faits de sa vie, dont ni Matthieu, ni Marc, ni Luc n'avaient pas eu l'idée d'enrichir leurs écrits.

manière comment les paroles de Jésus-Christ, qui, dans le premier Évangile, se trouvent rapprochées sous la forme de discours suivis, ont pu, dans le troisième, être disjointes, liées à des circonstances différentes, et rapportées à d'autres moments de l'enseignement du Seigneur. Dira-t-on que la tradition ne formant pas un ensemble suivi, mais simplement un recueil sans liaison de sentences de Jésus et d'anecdotes sur sa vie, chaque évangéliste put en grouper, comme il lui sembla bon, les diverses parties? Mais alors comment se fait-il que Matthieu, Marc et Luc aient été si souvent, disons mieux, le plus souvent d'accord à en prendre les mêmes traits, et encore que, dans plusieurs parties importantes de leurs écrits, ils aient adopté une même manière de les grouper [1]? On connaît soit par les autres livres du Nouveau Testament, soit par les écrits des Pères apostoliques, un certain nombre de paroles de Jésus-Christ qui ne se trouvent pas dans nos Évangiles synoptiques et qui faisaient partie cependant de la tradition. Il est étrange qu'elles aient été également négligées à la fois par Matthieu, par Marc et par Luc. On dirait

[1] Comparez *Marc*, I, 21, IV, 13, et *Luc*, IV, 31, IX, 6; *Matth.*, XIV, XVIII, *Marc*, IV, 14, IX, 50, et *Luc*, XI, 7, 50; *Matth.*, XIX et XX, *Marc*, X, et *Luc*, XVIII, 15-XIX, 27; *Matth.*, XXI, XXV, *Marc*, XI, XIII, et *Luc*, XIX, 28-XXI; *Matth.*, XXVI et XXVII, *Marc*, XIV et XV, et *Luc*, XXII et XXIII.

qu'il y a eu entre eux une certaine entente sur ce qu'ils devaient prendre dans la tradition et sur ce qu'ils devaient en laisser de côté. Et, d'autre part, les différences qui distinguent leurs ouvrages prouvent bien, ce me semble, qu'ils n'ont pas agi de concert. Il y a donc encore ici un côté important du problème qui échappe à l'hypothèse de Gieseler.

C'est surtout quand on compare les récits que les trois Évangiles synoptiques contiennent de l'histoire de la Passion, qu'on reste convaincu qu'il ne suffit pas de renvoyer à la tradition orale comme à la source de ces écrits, pour donner une idée nette et complète de leur formation. Quand partout ailleurs l'harmonie la plus grande se remarque dans la marche des événements et dans la succession chronologique des diverses scènes, on voit ici la forme des récits varier, d'un auteur à l'autre, dans les expressions, dans les détails accessoires, dans tout ce qui peut tenir à l'individualité des narrateurs, à un bien plus haut degré que dans aucune autre partie de l'histoire évangélique. Ce fait incontestable, comme le fait remarquer M. Reuss, renverse l'hypothèse qui prétend résoudre le problème des rapports des Évangiles par l'action seule de la tradition orale. Si l'histoire évangélique avait été stéréotypée au point que plusieurs auteurs eussent pu, dans une complète indépendance l'un de l'autre, et à un demi-siècle environ de distance des événements

qu'ils rapportent, les raconter exactement dans les mêmes termes, c'est bien certainement dans l'histoire de la Passion, dans la partie du récit la plus connue, la plus importante, la plus fréquemment répétée, que la relation aurait dû présenter le caractère le plus marqué d'uniformité aussi bien quant aux faits que quant aux expressions. Et c'est précisément là que la phraséologie est la moins identique, que les détails varient au plus haut degré, que l'individualité des récits se dessine le plus nettement [1].

## § V

Les systèmes que je viens d'examiner croient pouvoir résoudre, par une seule formule, le problème des rapports de nos trois Évangiles synoptiques. Les difficultés contre lesquelles ils se brisent également, montrent, ce me semble, avec une entière évidence, qu'il faut renoncer à chercher l'explication du mode de formation de ces trois écrits dans un seul et même fait. Au lieu donc de prendre le problème en bloc, si je puis ainsi dire, on arriverait peut-être à des résultats plus satisfaisants en le

[1] *Nouv. Revue de Théologie*, t. II, pages 53 et 54.

divisant et en recherchant successivement les origines de chacun de nos Évangiles. Telle est la voie dans laquelle on est entré dans ces derniers temps.

Il me reste à faire connaître ce nouvel essai d'explication.

### 1° — DE LA FORMATION DU PREMIER ÉVANGILE.

La parenté du premier Évangile et du second ne saurait être méconnue. Elle est établie par le grand nombre des fait communs à l'un et à l'autre, par l'ordre identique dans lequel ils y sont classés, du moins àpartir de *Matthieu*, XII, 22, et de *Marc*, III, 21 [1], par l'emploi fréquent des mêmes expressions dans les récits parallèles, par les citations de l'Ancien Testament très-souvent exprimées dans les mêmes termes dans tous les deux et s'écartant ou se rapprochant de la même manière soit de l'original hébreu, soit de la version grecque des Septante. Lequel des deux a fourni à l'autre les éléments qui leur sont communs?

M. Réville fait remarquer que, si l'on retranche

[1] Si l'ordre chronologique diffère dans les chapitres précédents, c'est, d'après M. Réville, parce que l'auteur du premier Évangile a été entraîné à s'écarter, sous ce rapport, du second, par le document qui lui a fourni toute sa partie didactique. Réville, *Études critiques sur l'Évangile selon saint Matthieu*, p. 206. *Nouv. Revue de Théologie*, t. II, p. 31-38.

du premier les discours de Jésus-Christ, ainsi que les récits de la naissance du Seigneur et de sa résurrection, qui sont tout autres dans les deux autres synoptiques, il reste, à bien peu de choses près, l'Évangile de Marc. Matthieu contient, il est vrai, bien des traits qui ne sont pas dans celui-ci. Mais, et c'est là un fait bien digne d'être relevé, ces parties qui lui sont propres, se trouvent toujours intercalées dans un texte dont le second Évangile offre le parallèle exact. Ainsi le récit du miracle de Pierre marchant sur les eaux (*Matth.*, XIV, 28-31), récit qui est étranger à Marc, est suivi et précédé de deux versets qui ne sont autres que *Marc*, VI, 50 et 51. Ainsi encore les versets 23 et 28 de *Matth.*, XVII, entre lesquels se trouve placé le récit du miracle du Statère (*Mattth.*, XVII, 24-27) reproduisent exactement *Marc*, IX, 33. Il en est de même pour tous les autres récits propres à Matthieu [1]. Retranchez ces passages et il restera dans la partie historique du premier Évangile précisément ce qui forme la partie historique du second [2].

[1] *Matth.*, XXVI, 24-26, est inséré entre *Marc*, XIV, 21 et 22; *Matth.*, XXVI, 49-50, entre *Marc*, XIV, 45 et 46; *Matth.*, XXVI, 52-54. entre *Marc*, XIV, 47 et 48; *Matth.*, XXVII, 3-10, entre *Marc*, XV, 1 et 2; *Matth.*, XXVII, 19, entre *Marc*, XV, 10 et 11; *Matth.*, XXVII, 24 et 25, entre *Marc*, XV, 14 et 15; *Matth.*, XXVII, 51-53, entre *Marc*, XV, 38 et 39.

[2] Réville, *Études critiques sur l'Évangile selon saint Matthieu*, p. 119 et 120.

Dira-t-on que celui-ci a été tout simplement extrait de celui-là? Que son auteur ne se proposant que de présenter le tableau des actes de la vie du Sauveur, a laissé de côté les discours de Jésus-Christ que rapporte Matthieu et a transcrit à peu près littéralement la partie historique de cet Évangile? c'est bien ainsi que l'on explique d'ordinaire l'origine de l'Évangile de Marc; mais cette opinion est contredite par l'examen même de cet ouvrage[1].

C'est un fait facile à constater que Marc ne se borne pas à raconter les événements de la vie de Jésus-Christ; la partie didactique occupe une place comparativement considérable dans son Évangile, et même plusieurs fois l'enseignement du Seigneur y est présenté sous la forme de discours d'une assez grande étendue [2]. Rien n'est donc plus erroné que de prendre le second Évangile pour un simple extrait de la partie historique du premier.

Mais il y a plus, quand on compare Matthieu et Marc, on s'aperçoit bien vite que celui des deux qui, dans les parties qui leur sont communes, est le plus étendu dans les descriptions, le plus abondant en détails et même le plus riche en faits, n'est pas le premier, mais le second [3]. Ajoutez que dans une

[1] Elle ne l'est pas moins par la plus ancienne tradition chrétienne. Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. III, cap. 39 Irénée, *adv. hæres.*, lib. III, cap. 1. Jérôme, *De viris illustr.*, cap 8, *ab hedibiam*, cap. 11.

[2] *Marc*, III, 8-11, 23-29; IV, 11-32; VII, 6-16, 18-23, et IX, 39-51, etc.

[3] Comparez *Marc*, II, 3-12, et *Matth.*, IX, 2-8; *Marc*, V, 22-

foule de passages, le texte de Marc porte bien plus que celui de Matthieu le caractère de la priorité. Celui-ci en effet paraît tantôt abréger celui-là, tantôt l'expliquer, tantôt le préciser [1]. Enfin, dans l'hypothèse que Marc a connu Matthieu et en a extrait son ouvrage, on ne s'expliquerait pas qu'il eût pu omettre volontairement l'histoire de la naissance de Jésus-Christ, et une foule d'autres faits de la plus grande conséquence pour le tableau de l'œuvre du Sauveur [2].

Le second Évangile ne dérivant pas du premier, et l'hypothèse d'un Évangile primitif dont ils ne seraient tous les deux que des formes différentes et inégalement développées, ne s'appuyant sur aucune donnée historique, on est forcé d'admettre que l'Évangile de Matthieu a été tout simplement composé de la combinaison de l'Évangile de Marc qui lui a fourni ses éléments historiques, et d'un autre document auquel il a emprunté sa partie didactique, c'est-à-dire tous les grands discours de Jésus-Christ qu'il renferme.

43, et *Matth.*, IX, 18-26; *Marc*, VI, 17-20, et *Matth.*, XIV, 3-5; *Marc*, , IX, 14-27, et *Matth.*, XVII, 14-21; *Marc*, X, 46-53, et *Matth.*, XX, 29-34; *Marc*, XI, 12-18, et *Matth.*, XXI, 18 et 19; *Marc*, XI, 19-24, et *Matth.*, XXI, 20 et 22, etc.

[1] Reuss, *Les Évangiles synoptiques* dans *Nouv. Revue de Théologie*, t. II, p. 19-26. Réville, *ibid.*, p 130-138.

[2] Reuss, *Les Evangiles synoptiques*, *Revue de Théologie*, t. XI, p. 164-170, et *Nouv. Revue de Théologie*, t. II, p. 17.

Et cependant cette hypothèse soulève une difficulté considérable. Dans sa forme actuelle, l'Évangile de Marc est bien certainement postérieur à celui de Matthieu. On ne saurait en douter, quand on voit que Marc explique et commente maintes fois le texte qui lui est commun avec Matthieu, dans le dessein bien marqué de le rendre plus clair, et que les discours relatifs à la seconde venue du Seigneur, parallèles dans les deux écrits, sont présentés dans le second de telle manière qu'on y découvre une tendance plus prononcée que dans le premier à reculer l'époque de ce grand événement[1]. Il faut ajouter que, si l'auteur du premier Évangile eût connu le second tel que nous le possédons, on ne comprendrait pas pourquoi il n'aurait pas profité de certains passages de Marc qui allaient si bien à son but, par exemple *Marc*, I, 2[2], et encore pourquoi il n'aurait pas conservé à certains récits l'ordre et la forme qu'ils ont dans le second Évangile, et qui sont de beaucoup préférables à ceux qu'ils ont dans le premier[3].

Cette difficulté disparaîtrait, si l'on supposait que

[1] Réville, *ibid.*, p. 139 et suiv. Pour ce dernier point, comparez *Marc*, IX, 1, et *Matth.*, XVI, 28; — *Marc*, XIV, 62, et *Matth.*, XXVI, 64; — *Marc*, XIII, 10, et *Matth.*, XXIV, 14; — *Marc*, XIII, 24, et *Matth.*, XXIV, 29.

[2] Bertholdt, *Einleit.*, t. III, p. 1129 et 1130.

[3] Comparez *Marc*, IV, 33-43, et *Matth.*, VIII, 18-27; — *Marc*, V, 22-43, et *Matth.*, IX, 18-26.

le second Évangile, tel que l'auteur du premier a pu le connaître, n'avait pas encore reçu la forme définitive sous laquelle il nous est parvenu. Les différences plus ou moins considérables qui se remarquent entre notre Évangile de Marc et les passages parallèles de celui de Matthieu, n'auraient pas existé primitivement et devraient être rapportées à un remaniement qui aurait donné à l'œuvre de Marc sa forme actuelle.

Mais est-ce là une hypothèse? N'est-ce pas plutôt un fait certain? On a déjà vu que les douze derniers versets de cet Évangile sont d'une autre main que le reste de l'ouvrage, et qu'on avait élevé des doutes sur l'authenticité des vingt premiers. Ces modifications pourraient en faire soupçonner d'autres, et l'on est confirmé dans cette opinion par ce que nous rapporte, de l'écrit de Marc, Papias, le plus ancien auteur qui en fasse mention [1]. « Marc, qui n'avait pas connu personnellement le Seigneur, dit Papias, et qui ne l'avait jamais entendu, suivit plus tard l'apôtre Pierre et lui servit d'interprète. Quand celui-ci, selon les besoins de son enseignement, faisait mention des miracles du Christ, Marc prenait soin de les noter exactement, mais sans

[1] Ce témoignage de Papias a beaucoup exercé la sagacité des critiques et, comme le dit M. Reuss, l'interprétation qu'on en a donnée a le plus souvent abouti à faire contester absolument à Marc ses droits d'auteur sur notre second Évangile.

aucun ordre, et sans qu'il en résultât une rédaction suivie des discours du Seigneur, laquelle n'était pas dans les intentions de l'apôtre. Ainsi Marc ne laissait rien passer, écrivant un certain nombre de choses au fur et à mesure que Pierre en parlait, et n'ayant pas d'autre préoccupation que de ne rien omettre de ce qu'il apprenait et de n'y rien changer [1]. »

Ce n'est pas certainement de notre Marc actuel que Papias parle dans ce passage. Tel que nous l'avons, cet Évangile ne manque pas plus d'ordre que les deux autres synoptiques; il constitue, au même titre que ceux-ci, une rédaction suivie de la vie et de l'enseignement de Jésus. En présence de la déclaration de l'évêque d'Hiérapolis, il faut admettre forcément ou que notre second Évangile n'est pas celui que Papias connaissait sous le nom de Marc, ou que l'œuvre du compagnon de l'apôtre Pierre ne nous est parvenue qu'après avoir subi des modifications plus ou moins profondes, et qu'après qu'on en eut classé les diverses parties dans un ordre chronologique. De ces deux conséquences, la dernière est la plus probable, on peut même dire la seule probable, car d'un côté il y a une série non interrompne de témoignages en faveur de l'authenticité de notre second Évangile, et d'un autre côté l'addition bien certaine de ses douze

[1] Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. III, cap. 39.

derniers versets nous permet de croire qu'il a pu éprouver d'autres changements analogues. On est ainsi autorisé à supposer un Marc primitif, un proto-Marc, comme l'appelle M. Réville.

C'est de ce Marc primitif, quelque peu différent de celui que nous avons, que se servit l'auteur du premier Évangile. Il le prit tout entier, en donnant seulement une autre disposition aux diverses parties dont il se composait; et, le combinant avec un autre document dont il est temps maintenant de s'occuper, il forma notre premier Évangile, celui qui porte le nom de Matthieu; on verra plus loin pour quelle raison.

Une partie considérable de notre premier Évangile est constituée par les discours de Jésus-Christ. C'est par là qu'il se distingue des deux autres synoptiques. Les éléments de ce genre sont plus rares dans Marc; mais tous ceux qu'il contient ont passé dans Matthieu[1]. D'où l'auteur du premier Évangile a-t-il pris tous les autres ?

Ce n'est pas de Luc; car, dans ce cas, on ne saurait expliquer pourquoi il aurait omis tant de sentences, de paraboles, de discours entiers qu'il

[1] Reuss, *Nouvelle Revue de Théologie*, t. II, p. 39 et 40, sauf seulement plusieurs paroles du Seigneur que Marc seul rapporte (II, 27; IV, 26 et suiv.; VII, 8-16; VIII, 18; IX, 35, 39, 44 et suiv.; XI, 25; XIII, 33 et suiv.) et qui forment un total de vingt-deux versets. Reuss, *Revue de Théologie*, t. XI, p. 173.

aurait pu lui emprunter. Ce n'est pas dans ses propres souvenirs qu'il les a puisés ; car, si l'auteur de notre premier Évangile n'avait eu besoin que de consulter ses souvenirs pour écrire tous les discours qu'il rapporte, comment, pour les faits qu'il était bien plus facile de retenir, aurait-il eu besoin d'avoir recours au livre d'un écrivain qui, comme Marc, n'avait pas même été témoin oculaire des événements ?

Quand on examine de près les grands discours du Seigneur, tels que les donne le premier Évangile, on ne tarde pas à se convaincre que chacun d'eux se compose d'allocutions prononcées en différentes circonstances. Ainsi le chapitre XXIII contient tout ce que la tradition avait conservé des reproches que Jésus-Christ avait eu occasion, en diverses circonstances, d'adresser aux Pharisiens. Les sept paraboles qui se succèdent sans interruption dans le chapitre XIII, bien que, dès la première qui est la plus transparente, les disciples avouent leur manque d'intelligence, ne furent certainement pas proposées le même jour, les unes à la suite des autres. Jésus n'aurait pas compromis l'impression que pouvaient, que devaient produire de pareils enseignements, en les multipliant, en les accumulant avec une précipitation que rien ne justifierait, en effaçant lui-même l'une par l'autre, dans l'esprit de ses faibles auditeurs, toutes ces paraboles à sens

divers, dont chacune demandait à être longuement méditée.

Il n'est même pas difficile de découvrir le système, d'après lequel on a reproché soit diverses allocutions, soit un certain nombre de sentences distinctes de Jésus-Christ, pour en former les grands discours que nous lisons dans le premier Évangile. Ce travail n'a pas été fait d'après les rapports logiques que différentes parties pouvaient avoir entre elles ; on a tout simplement mis à la suite les unes des autres celles qui avaient trait à un même sujet, par exemple, les reproches adressés aux Pharisiens du chapitre XXIII, ou encore ce qui concerne les petits enfants au commencement du chapitre XVIII, ou encore celles qui se présentaient revêtues d'une même forme, comme on le voit dans la série de paraboles du chapitre XIII [1].

Il n'est nullement probable que l'auteur du premier Évangile ait exécuté lui-même ce travail ; il le trouva tout fait dans quelque recueil de discours du Seigneur, recueil dans lequel on avait disposé ses paroles et ses instructions d'après l'ordre tout à fait extérieur que je viens d'indiquer. Ce qui nous le fait supposer, c'est que, ainsi que le fait remarquer M. Reuss, on rencontre dans cet Évangile un certain nombre de paroles de Jésus-Christ reproduites

[1] Reuss, *Nouv. Revue de Théologie*, t. II, p. 40 et suiv.

deux fois. Cette répétition ne s'explique que par cette circonstance que l'auteur de l'écrit qui porte le nom de Matthieu, a transcrit ces paroles une première fois comme faisant partie des textes empruntés à Marc, et une seconde fois comme appartenant à ces agglomérations de sentences qui composaient le recueil dont je viens de parler. Et en effet ces passages, deux fois rapportés, se retrouvent tous dans notre Évangile de Marc[1].

Cette supposition d'un recueil de sentences de Jésus-Christ, recueil dans lequel l'auteur du premier Évangile aurait puisé les discours qu'il rapporte, n'est ni un simple expédient inventé par la critique, ni même une découverte due à sa sagacité : c'est un fait constaté par le témoignage du même écrivain, qui nous a fait connaître l'existence du livre de Marc et qui nous a appris qu'il était la première relation historique écrite de la vie du Seigneur. Papias nous signale un recueil de discours de Jésus-Christ, rédigé, à ce qu'il nous dit, en hébreu par l'apôtre Matthieu et que chacun, ajoute-t-il, interprétait comme il le pouvait[2].

[1] Comparez *Matth.*, x, 38 et 39, et xvi, 24-25, avec *Marc*, viii, 34 et 35 ; — *Matth.*, v, 29 et 30, et xviii, 8 et 9, avec *Marc*, ix, 43-47 ; — *Matth.*, v, 31, et xix, 9, avec *Marc*, x, 11 ; — *Matth.*, xxiii, 11, et xx, 16, avec *Marc*, x, 43 ; — *Matth.*, x, 22, et xxiv, 9, 13, avec *Marc*, xiii, 13. Reuss, *ibid.*, t. II, p. 44.

[2] Ματθαῖος ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο· ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος. Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. III, cap. 39.

Cet écrit ne serait-il pas simplement, comme on le suppose d'ordinaire, l'Évangile qui porte le nom de Matthieu? Cette opinion est combattue par M. Réville[1] et par M. Reuss, qui tiennent pour impossible d'entendre dans ce sens les paroles de Papias[2]. « Le terme grec λόγια dit M. Reuss, est employé principalement pour des paroles prononcées avec une certaine autorité, comme le latin *effatum*. On s'en servait surtout pour parler des oracles, et il nous paraît très-bien choisi pour désigner, tant pour la forme que pour le fond, les paroles du Seigneur qui avaient dès l'abord captivé l'attention des masses et s'étaient de plus en plus gravées dans les esprits, non-seulement par leur haute sagesse et leur admirable vérité, mais encore par la brièveté populaire et la précision incisive de leur forme. D'ailleurs on ne peut guère douter de la justesse de cette interprétation du mot λόγια, puisque Papias, en parlant de l'autre livre qu'il connaissait, celui de Marc, déclare explicitement

[1] Réville, *ibid.*, p. 61.

[2] Schleiermacher est le premier, si je ne me trompe, qui ait cherché à établir que le livre désigné par Papias sous le nom de λόγια était non point notre Évangile de Matthieu, mais un recueil de sentences du Seigneur.

[3] Ce terme pourrait bien avoir été consacré dans l'Eglise primitive à désigner les discours du Sauveur; on le trouve du moins employé dans ce sens par Justin Martyr : ἐκείνου (σωτῆρος) λόγια, *Dial. cum Tryph.*, dans *Justini Mart. opera*, p. 235.

que celui-ci contenait aussi des narrations de faits; et son propre ouvrage, lequel, d'après le titre [1], devait être une explication de pareils λόγια, ne pouvait guère se rapporter qu'à des paroles dont il s'agissait de déterminer le sens et la portée [2]. Il est très-vrai que beaucoup de paroles de Jésus ne sont bien comprises que par leurs liaisons avec certains faits qui les avaient provoquées [3]; mais cela n'a pas dû empêcher que dans les premiers temps on n'en recueillît un grand nombre sans éprouver le besoin d'y ajouter un cadre historique, besoin qui, en vérité, n'existe pas même pour notre siècle à l'égard d'un très-grand nombre de ces paroles [4]. »

On est ainsi conduit à regarder notre premier Évangile comme composé, sauf un très-petit nombre d'éléments nouveaux, dont la source immédiate nous reste inconnue [5], de deux ouvrages primitifs;

[1] Ce titre était Ἐξήγησις τῶν λογίων κυριακῶν.

[2] Il n'est pas inutile de faire remarquer ici que cet ouvrage de Papias n'est point parvenu jusqu'à nous, et que nous ne le connaissons que par la très-courte mention qu'en fait Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. III, cap. 39.

[3] Aussi M. Réville, en vue certainement de cette circonstance, modifie-t-il en partie l'hypothèse de M. Reuss, en admettant que chacune des divisions ou des chapitres du λόγια pouvait être précédée d'une courte indication historique.

[4] Reuss, *ibid.*, t. II, p. 46. — Réville, *ibid.*, p. 53 60.

[5] Ces éléments historiques que renferme Matthieu et qui ne sont pas dans Marc, proviennent, d'après M. Réville, de la tradition orale, *Études critiques sur l'Évangile selon saint Matthieu*, p. 177 et suiv.

les faits ont été pour la plupart puisés dans l'Évangile écrit par Marc d'après ses souvenirs de la prédication de l'apôtre Pierre, et les grandes agglomérations de sentences ou les discours dans un recueil, dont l'apôtre Matthieu était l'auteur et qui, selon toutes les vraisemblances, a passé intégralement dans cet Évangile [1]. L'importance des discours de Jésus-Christ explique comment le nom de l'auteur du recueil d'où ils avaient été tirés resta à ce nouvel ouvrage, qui fut appelé en conséquence l'Évangile selon saint Matthieu. Peut-être aussi le chrétien inconnu qui fondit ensemble le recueil de Matthieu et l'écrit historique de Marc, ne prit-il lui-même ce dernier document que comme un supplément explicatif du premier, et ne se proposa-t-il, en indiquant les événements auxquels se rattachaient les discours du Seigneur, que de compléter l'ouvrage de l'apôtre, dont le nom continua ainsi naturellement d'être attaché à cette édition augmentée de son œuvre.

### 2° DE LA FORMATION DU TROISIÈME ÉVANGILE.

Dans le système de M. Reuss, Luc n'aurait fait aucun emprunt au premier Évangile, il ne l'aurait

[1] Reuss, *ibid.*, t. II, p. 42 et 43.

même pas connu, et cet Évangile ne devrait pas être compté au nombre de ceux dont il parle dans son prologue. Il y a en effet quelques raisons très-valables qui établissent que la rédaction du troisième Évangile n'a dépendu en rien du premier.

Les textes propres à Matthieu seul [1] ne se retrouvent pas dans Luc, et de ces textes, quelques-uns ont une importance considérable. Il en est un entre autres qui implique la vocation des Gentils [2] et qui répond par conséquent très-bien au point de vue paulinien dans lequel on suppose, à tort ou à raison, que le troisième Évangile a été écrit. Pourquoi Luc les aurait-il négligés, s'il les avait connus? Cette omission serait d'autant plus inexplicable, que cet évangéliste, il l'annonce lui-même, se proposait d'être aussi exact que complet [3].

Des passages parallèles dans les deux Évangiles, il en est dans lesquels le parallélisme est imparfait, c'est-à-dire dans lesquels il existe dans le fond, mais non dans la forme, ou bien encore dans lesquels deux récits se remplacent plutôt qu'ils ne se ressemblent. Il faut citer en première ligne les nombreux discours de l'Évangile de Matthieu, dont aucun n'est reproduit par Luc dans une forme

[1] *Matth.*, IX, 47 et suiv.; XVII, 24-27; XVIII, 15-35; XX, 1-16; XXI, 28-32; XXV, 1-13, 31-48; XXVIII, 11-15, 16-20.
[2] *Matth.*, XX, 1-16.
[3] *Revue de Théologie*, t. XV, p. 12 et 13.

quelque peu analogue. Tandis que dans le premier Évangile, l'enseignement de Jésus est présenté d'ordinaire en longs discours, il est en quelque sorte fragmentaire dans le troisième, et en général il y est rattaché à des circonstances qui ne sont pas toujours mentionnées par Matthieu [1].

En second lieu, il faut citer toute l'histoire de la naissance de Jésus-Christ, racontée dans les deux premiers chapitres de chacun de ces Évangiles. Quel que puisse être le succès des essais tentés pour compléter les deux récits l'un par l'autre, l'hypothèse que Luc a eu l'Évangile de Matthieu sous les yeux, ne saurait expliquer pourquoi l'auteur du troisième Évangile n'a pas suivi tout simplement le premier, ou, s'il a voulu suppléer aux lacunes qu'il y découvrait, pourquoi il n'a pas lui-même présenté tous les faits dans leur ensemble, au lieu de laisser aux futurs interprètes le soin d'exécuter ce difficile travail de combinaison. Cette question serait d'autant plus mal aisée à résoudre, que Luc ne s'est pas évidemment proposé, dans l'ensemble de son ouvrage, de donner des suppléments aux récits des autres évangélistes et de remplir seulement les vides qu'ils avaient laissés dans l'histoire du Seigneur [2].

[1] *Ibid.*, t. XV, p. 13 et 14.
[2] *Ibid.*, t. XV, p. 19-23.

Dans un petit nombre d'autres passages, le parallélisme semble mieux marqué, et la ressemblance est assez sensible pour permettre de supposer au premier aspect un rapport de dépendance quelconque entre les deux textes [1]. Mais quand on regarde aux détails, on trouve ce parallélisme interrompu çà et là soit par des additions, soit par des omissions, et l'on ne sait à laquelle des deux rédactions attribuer la priorité, ou pour mieux dire, on est tenté de croire que les deux auteurs ont puisé, indépendamment l'un de l'autre, à une source commune soit écrite, soit orale [2].

De ces diverses considérations, M. Reuss conclut que notre premier Évangile n'était pas au nombre des documents que Luc consulta et dont il fit usago pour la composition de son Évangile.

Connut-il, du moins, le recueil de sentences de Jésus-Christ dont il a déjà été question ? M. Reuss ne le croit pas [3], et M. Réville partage ce sentiment [4]. Cette opinion ne peut toutefois se soutenir qu'autant que l'on admet que le recueil de Matthieu

[1] Ces passages sont : *Matth.*, IV, 1-11, et *Luc*, IV, 1-13 ; — *Matth.*, VIII, 5-13, et *Luc*, VII, 1-20 ; — *Matth.*, III, 1-12, et *Luc*, III, 5-20 ; — *Matth.*, XI, 2-30, et *Luc*, VII, 18-35 ; — *Matth.*, VIII, 19-22, et *Luc*, IX, 57-60.

[2] *Revue de Théologie*, t. XV, p. 26-28.

[3] *Nouv. Revue de Théologie*, t. II, p. 76.

[4] Réville, *Études critiques sur l'Évang. selon saint Matthieu*, p. 334.

était divisé en chapitres distincts, et que chacun de ces chapitres est devenu un des discours rapportés par le premier évangéliste ; car, s'il avait été écrit *serie continua*, Luc aurait pu en diviser le contenu tout autrement que celui-ci, sans que cette différence pût être une preuve qu'il ne l'eût pas entre les mains et qu'il ne s'en servît pas pour la rédaction de son ouvrage.

Il est vrai qu'il y a, dans le premier Évangile, bien des paroles de Jésus-Christ qui ne se retrouvent pas dans le troisième; mais il y en a aussi dans celui-ci d'autres qui ne sont pas dans celui-là, et rien ne peut, d'ailleurs, faire supposer que l'auteur dù premier Évangile n'ait pas eu, à côté du recueil de l'apôtre Matthieu, des sources d'information sur l'enseignement du Seigneur, qui lui ont fourni tout ce qu'il contient de plus que le troisième.

M. Réville suppose que Luc eut à sa disposition une paraphrase des λόγια, rédigée librement et sous l'influence de notre premier Évangile. Je n'y vois rien d'impossible ; mais n'est-ce pas là une décision bien catégorique dans un sujet couvert de tant d'obscurités? Il serait plus simple, ce me semble, de supposer que l'auteur du premier Évangile et celui du troisième eurent chacun entre les mains une traduction grecque différente de ce recueil. Hypothèse pour hypothèse, celle-ci aurait du moins l'avantage de pouvoir invoquer, en un certain sens,

en sa faveur, le témoignage de Papias, qui nous dit que chacun traduisait comme il le pouvait le livre hébreu de l'apôtre Matthieu.

Mais si Luc n'a connu ni le premier de nos Évangiles, ni le recueil des sentences de Jésus-Christ dont se servit le rédacteur de cet Évangile, il n'en est pas de même de l'Évangile de Marc. On ne peut comparer ensemble le second et le troisième des synoptiques, sans être frappé de la remarquable coïncidence qu'ils présentent, surtout quant à l'ordre des matières. Si l'on excepte le début et la fin, tout le reste marche de front dans les deux écrits; ils ne se distinguent que par le plus ou moins grand nombre de faits qu'ils rapportent. Or, excepté ce qui regarde la naissance et la mort du Seigneur, dont la place était forcément fixée, l'ordre des événements qui composent l'histoire évangélique n'étant pas réglé d'avance et invariablement par des motifs ou des points de vue inhérents au sujet, une pareille coïncidence ne saurait être l'effet d'une nécessité objective. Les préoccupations chronologiques n'y sont certainement pour rien, puisque les narrateurs n'étaient pas en état de préciser les dates et de distinguer les époques, et que la comparaison de leurs écrits avec le quatrième Évangile démontre jusqu'à l'évidence qu'ils n'avaient pas une connaissance vraiment historique de l'ensemble de la vie de Jésus-Christ.

A moins qu'on ne veuille attribuer ce constant parallélisme au hasard, il faudra bien y voir avec M. Reuss, un signe irrécusable d'un rapport de dépendance [1].

Il y a plus : quand on compare ces deux Évangiles, on s'aperçoit assez vite que le second a passé tout entier dans le troisième, excepté un passage assez considérable (*Marc*, VI, 45 — VIII, 26) qui est étranger à Luc [2], et probablement aussi excepté le récit de la Passion, qui diffère, sous beaucoup de rapports, dans les deux écrits. Il faut ajouter qu'il y a presque identité entre les textes parallèles de Marc et de Luc [3]. Dans la plupart des passages, où les expressions diffèrent, on peut remarquer que celles du troisième Évangile sont ou plus usitées, ou plus naturelles, ou plus claires que celles de Marc ; elles peuvent, par conséquent, s'expliquer

[1] *Revue de Théologie*, t. XI, p. 171.

[2] Hug pensait que ce passage avait primitivement fait partie du troisième Évangile et qu'il n'en était sorti que par l'inadvertance d'un copiste qui aurait passé, sans s'en apercevoir, de la première multiplication des pains à la seconde, de sorte que tout le récit intermédiaire aurait été omis désormais dans Luc. Les objections s'élèvent en foule contre cette explication. Je me bornerai à demander comment un seul copiste, ou pour mieux dire une seule copie, aurait pu avoir un tel effet. N'y en avait-il donc pas d'autres? Cellerier, *Introd., au N. T.*, p. 294, *Revue de Théologie*, t. XI, p. 178.

[3] Comparez, entre autres, *Marc*, I, 21-28, et *Luc*, IV, 31-37; — *Marc*, XII, 41-44, et *Luc*, XXI, 1-4; — *Marc*, IV, 21-25, et *Luc*, VIII, 16-18; — *Marc*, IV, 1-34, et *Luc*, VIII, 1-18.

comme des corrections ou des révisions du texte du second Évangile, que l'auteur du troisième avait sous les yeux [1].

Enfin, il n'est pas inutile de rappeler que, dans les passages communs aux trois Évangiles synoptiques, Luc est toujours plus près de Marc que de Matthieu, même quand celui-ci est plus complet [2] et que, quand, dans ces passages parallèles, Luc est plus riche en détails que Matthieu, Marc l'est également et de la même manière que Luc [3].

Après ces divers rapprochements, il doit être permis de croire que le second Évangile a été un des écrits que Luc a consultés et par conséquent un de ceux dont il parle dans son prologue. Mais il faut ajouter aussitôt qu'il n'est pas vraisemblable que l'ouvrage de Marc, dont Luc se servit, fut entièrement identique à notre second Évangile

[1] Comparez *Marc*, I, 23, et *Luc*, IV, 33; — *Marc*, I, 26, et *Luc*, IV, 35; — *Marc*, IV, 21, et *Luc*, VIII, 16; — *Marc*, IV, 25, et *Luc*, VIII, 18; — *Marc*, III, 14, et *Luc*, VI, 13; — *Marc*, XII, 38, et *Luc*, XX, 46, *Revue de Théologie*, t. XI, p. 179-181.

[2] Comparez *Matth.*, XII, 1 8, *Marc*, II, 23-28, *Luc*, VI, 1 5; — *Matth.*, XVIII, 1 4, *Marc*, IX, 38 50, *Luc*, IX, 46 50; — *Matth.*, XIX, 16-30, *Marc*, X, 17 31, *Luc*, XVIII, 18 30; — *Matth.*, XXIII, *Marc*, XII, 38-40, *Luc*, XX, 45 47.

[3] Comparez *Matth.*, IX, 1-8, *Marc*, I, 1-12, *Luc*, V, 17 26; — *Matth.*, VIII, 28 34, *Marc*, V, 1-20, *Luc*, VIII, 26 39. — *Matth.*, IX, 18-26, *Marc*, V, 21 43, *Luc*, VIII, 40-56; — *Matth.*, XIX, 13-15, *Marc*, X, 13-16, *Luc*. XVIII, 18-30; — *Matth.*, XX, 19-34, *Marc*, X, 46-52, *Luc*, XVIII, 35-43.

tel que nous le possédons ; et cela pour ces deux raisons : la première, que notre second Évangile actuel contient des passages[1] qui ne sont pas dans Luc et qui ne se trouvaient pas, par conséquent, dans l'écrit de Marc, dont celui-ci fit usage ; et la seconde, que ses diverses parties présentaient une disposition différente de celle sous laquelle il nous est parvenu, car autrement l'auteur du troisième Évangile n'aurait pas classé parmi des écrits dont l'ordre laissait à désirer à ses yeux, un livre qui offre la même disposition que son propre ouvrage.

Luc a eu d'autres sources que l'Évangile de Marc, on ne saurait en douter, puisque le contenu de son Évangile dépasse de beaucoup celui du second. Ces autres sources étaient-elles écrites ou orales ? Probablement il en eut de l'une et de l'autre espèce. On peut croire qu'il profita surtout de l'enseignement de l'apôtre Paul. On peut le conclure de ce fait, digne de remarque, que le récit qu'il fait de la célébration de la dernière Pâque de Jésus-Christ avec ses disciples (xxii, 19 et 20) est presque identique à celui qu'en fait Paul dans sa première Épître aux Corinthiens (xi, 23-25).

Quant aux documents écrits, il est impossible d'en rien connaître ; mais on peut, avec quelque vraisemblance, rapporter à des documents de ce

[1] *Marc*, vi, 45 ; viii, 26.

genre deux passages qu'il n'a pas empruntés à Marc, qui ne les a pas; je veux parler de I, 5-II, 52 et IX, 51-XVIII, 14.

M. Reuss fait remarquer que la comparaison du ton classique du prologue, écrit en style périodique, avec le langage coupé et chargé d'hébraïsmes du récit qui le suit (I, 5-II, 52), laisse peu de doutes sur le rôle de l'Évangéliste dans cette partie de son ouvrage. Il l'a prise à quelque document d'origine judaïque, en y introduisant seulement quelques légères modifications, soit pour retoucher quelque peu le style, soit pour compléter quelques détails, ainsi qu'il l'a fait pour tout ce qu'il a emprunté à Marc [1].

Il est possible que le long passage IX, 51-XVIII, 14 soit dû directement à la tradition orale, comme le pense M. Reuss [2]. Il me semblerait cependant plus probable d'y voir une simple transcription d'une série de pièces fragmentaires ou un extrait de quelque ouvrage antérieur. Ce passage, en effet, manque d'ordre sous presque tous les rapports; il y a même des transpositions évidentes dans le texte [3]. Luc aurait certainement coordonné avec plus de soin les données de la tradition orale, s'il avait

[1] *Nouv. Revue de Théologie*, t. III, p. 309, 316.

[2] *Revue de Théologie*, t. XV, p. 5, 10.

[3] Ainsi *Luc*, XI, 16, se trouve entre les versets 15 et 17 où il n'a que faire et est séparé de douze versets du 29e qui devrait le suivre immédiatement.

puisé à cette source. En général, il ne me paraît pas qu'il ait fait un usage considérable de la tradition orale. Il semble s'être plutôt proposé de compléter les uns par les autres les divers documents qu'il avait recueillis. Telle est du moins l'impression générale que laisse la lecture de son ouvrage, et ce qu'il annonce lui-même dans son prologue en est une confirmation.

### 3° — DE LA FORMATION DU SECOND ÉVANGILE.

D'après M. Reuss et M. Réville, notre second Évangile serait le résultat d'un et peut-être même faudrait-il dire de plusieurs remaniements de l'écrit de Marc dont parle Papias.

Il est certain que, dans sa forme actuelle, il ne répond en rien à l'idée qu'on s'en ferait d'après les paroles de l'évêque d'Hiérapolis. Quant à la disposition des matières, il ne se distingue nullement de l'Évangile de Luc; il paraît, au même titre que celui-ci, une histoire de Jésus-Christ chronologiquement ordonnée, racontant la vie du Seigneur depuis les premiers jours de sa prédication jusqu'à sa mort, et ce n'est pas d'un ouvrage semblable qu'on aurait pu dire qu'il avait été écrit sans que l'auteur tînt compte de l'ordre successif des faits.

Aussi, partant de là, Schleiermacher, Credner [1], Baur [2] et Schwegler [3] ont prétendu que notre second Évangile n'est pas du tout celui dont parle Papias, et qu'on ne saurait l'attribuer à l'auteur dont il porte le nom. Mais, d'un autre côté, on a une série non interrompue de témoignages qui ne permettent pas d'en mettre l'authenticité en doute. De là une opposition qui n'a de solution que si l'on admet qu'à un certain moment les diverses parties de l'écrit primitif de Marc furent arrangées dans l'ordre qu'elles ont conservé depuis.

Il n'est pas inutile toutefois de faire remarquer que cette explication tourne contre le système que nous exposons. En effet, ce ne put être qu'à l'imitation de l'Évangile de Luc, que l'écrit primitif de Marc reçut sa disposition actuelle. Que devient alors toute l'argumentation sur les rapports de Marc et de Luc, argumentation qui repose tout entière sur la supposition que Luc a suivi l'ordre des faits tel qu'il le trouva dans Marc?

Ce n'est pas seulement dans sa forme que l'écrit primitif de Marc aurait subi des modifications profondes avant de devenir notre second Évangile. On est forcé d'admettre de ce point de vue qu'il en a éprouvé de tout aussi considérables dans son con-

[1] Credner, *Einleit. in das N. T.*, t. I, § 561.
[2] Baur, *Kanon Evangel.*, p. 536 et suiv.
[3] Schwegler, *Das nachapostol. Zeitalter*, t. I, p. 457-460.

tenu. Et en effet, s'il est la source à laquelle l'auteur du premier Évangile et celui du troisième ont puisé les faits ou du moins la plupart des faits qu'ils rapportent, il faut nécessairement supposer qu'il ne contenait, au moment que ceux-ci s'en servirent, ni tout ce qu'il a de plus qu'eux, ni tous les récits dans lesquels perce l'intention de les corriger ou de les compléter. Tous ces différents passages y auraient donc été ajoutés, probablement par l'auteur inconnu, qui lui donna sa forme définitive.

Si cet écrit primitif de Marc ne formait pas une narration suivie, comme Papias l'assure, il n'est pas vraisemblable qu'il portât les mots par lesquels il débute : « Le commencement de l'Évangile de Jésus-Christ, etc., » mots qui annoncent une histoire suivie et qui ne sauraient convenir à un ouvrage tel que l'était le Marc de l'évêque d'Hiérapolis. Ce ne serait donc pas sans quelque raison que M. Reuss ne verrait dans les vingt premiers versets de notre second Évangile qu'une sorte de résumé, extrait de Matthieu et de Luc, et étranger dans le principe à l'œuvre de Marc [1]. On a déjà vu, et ceci paraît bien autrement incontestable, que les douze derniers versets du dernier chapitre, sont d'une main postérieure. Ainsi on aurait ajouté à l'écrit primitif

[1] *Nouv. Revue de Théologie*, t. II, p. 48 et suiv.

de Marc un commencement et une fin, vraisemblablement quand on lui donna la forme sous laquelle il nous est parvenu.

Le passage *Marc* VI, 45-VIII, 26, n'est pas entré dans la rédaction du troisième Évangile. Faut-il en conclure qu'il ne faisait pas partie de l'ouvrage de Marc, quand Luc s'en servit pour la composition de son Évangile, ou bien que Luc n'eut à sa disposition qu'une copie défectueuse, incomplète de cet écrit? Je ne sais; mais ce n'est là que la moindre des difficultés que soulève ce passage.

Excepté les deux fragments, *Marc* VII, 32-37 et VIII 22-26, il se retrouve tout entier et presque dans les mêmes termes dans le premier Evangile [1]. L'auteur de cet Evangile le prit-il dans l'ouvrage de Marc, dont il aurait possédé une copie plus exacte que celle de Luc? ou bien ce passage fut-il emprunté plus tard au premier Evangile pour être inséré dans le second, au moment du remaniement auquel il doit sa forme actuelle? Ces deux suppositions sont aussi peu vraisemblables l'une que l'autre. Chacun des deux premiers Évangiles présente dans ce passage des particularités accessoires sans doute, mais cependant importantes, qui manquent dans l'autre. Comment l'auteur du premier

[1] *Matth.*, XIV, 22-27, 32-36; XV, 1-11, 15-38; XVI, 1-10.

Évangile aurait-il négligé ceux de ces traits qui se trouvent dans Marc, s'il avait pris ce passage dans l'écrit du disciple de Pierre? Et, d'un autre côté, comment celui qui l'aurait fait passer du premier Evangile dans le second, en aurait-il effacé les traits qui sont dans celui-là et qui manquent dans celui-ci? Il ne reste qu'à supposer qu'il dérive d'une source commune, à laquelle l'empruntèrent aussi bien l'auteur du premier Évangile, que celui qui donna au second sa forme actuelle, en y ajoutant chacun quelques détails qu'il devait à ses propres informations. Mais encore ici il faut faire remarquer en passant que cette supposition qui, dans ce système, paraît cependant inévitable, porte une grave atteinte à l'hypothèse qui donne l'écrit primitif de Marc pour la principale source, sinon pour la seule, de la partie historique de notre Évangile de Matthieu.

Nous n'en avons pas encore fini avec les difficultés que fait naître ce passage. Je viens de dire que deux des fragments qui le composent, *Marc* VII, 32-37 et VIII, 22-26, ne se trouvent pas dans Matthieu. L'auteur de notre premier Évangile les aurait-il omis à dessein, parce qu'ils racontent deux miracles analogues, dans lesquels Jésus-Christ semble employer un moyen pharmaceutique pour rendre l'ouïe et la parole à un sourd-muet et la vue à un aveugle? Ce scrupule, né de la crainte d'amoin-

drir la puissance miraculeuse du Seigneur, paraîtrait d'autant plus extraordinaire, qu'il n'a pas été partagé par l'auteur du quatrième Évangile, qui rapporte un miracle opéré dans les mêmes conditions[1]. Il est bien plus problable que ces deux fragments n'étaient pas dans l'ouvrage primitif de Marc, toujours bien entendu dans l'hypothèse que cet ouvrage a été un des documents qui ont servi à la rédaction de notre Évangile de Matthieu. Où les aurait pris alors l'auteur inconnu de notre Marc actuel? question plus facile à poser qu'à résoudre, et qui, jointe à toutes les précédentes, nous montre combien nous sommes encore loin d'avoir une explication satisfaisante de la formation de nos Evangiles synoptiques.

Il faut enfin jeter un coup d'œil sur un fait bien autrement grave que les précédents, quoiqu'il ne soit pas sans analogie avec celui que je viens d'examiner et qu'il soulève des difficultés du même genre. En comparant le second Évangile et le troisième, M. Reuss a été conduit à penser que l'écrit primitif de Marc ne contenait rien sur les derniers moments du Sauveur. Cette opinion ne manque pas de vraisemblance. Le récit de la Passion dans notre second Évangile rapporte des faits d'une haute importance qui manquent entièrement dans le troi-

[1] *Jean*, IX, 6.



sième[1]. Quel motif aurait pu déterminer Luc à les omettre, s'il les avait connus ? Ces détails présentent par eux-mêmes un puissant intérêt ; ils se rattachent à ce que la vie du Seigneur offre de plus touchant et de plus sublime ; ils ne se trouvent d'ailleurs, sous aucun rapport, en contradiction avec ce qu'il raconte lui-même d'après d'autres sources. Quand toute la partie précédente de Marc, à peu d'exception près[2], a passé dans l'ouvrage de Luc ; que dans tout le reste du livre les faits se suivent dans le même ordre, et sont souvent racontés dans les mêmes termes, qu'en un mot, la rédaction du troisième Évangile se montre de toute façon dans une dépendance si sensible du second, comment aurait-il pu se faire que, dans l'histoire de la Passion seulement, tout cela fût changé ? Ici plus de trace quelconque de dépendance, ni dans les faits, ni dans le style. Au contraire, des lacunes remarquables, des divergences parfois assez saillantes, et, dans les morceaux parallèles pour le fond, une différence absolue pour la rédaction et le choix des expressions. Évidemment, Luc n'a pas connu l'histoire de la Passion, qui fait partie intégrante de notre second Évangile, et s'il ne l'a pas connue,

[1] *Marc*, XIV, 1, 2, 21-23, 27-34, 37-44, 50, 51-60 ; XV, 3-5, 15, 16-20, 23, 25, 27, 30, 34-36, 41, 44, 47.
[2] Pricipalement *Marc*, VI, 45-VIII, 26.

c'est qu'elle ne se trouvait pas dans l'écrit de Marc [1].

Dans cette partie de l'histoire évangélique, le premier Évangile est bien moins éloigné de notre Marc que le troisième. Cependant, quand on le compare avec le second, on arrive à une conclusion qui ne diffère guère de celle à laquelle conduit la comparaison de Marc et de Luc. On dirait que le second Évangile, loin d'avoir servi ici de modèle au premier, comme il l'a fait pour toutes les données historiques précédentes, en est au contraire une copie corrigée.

L'histoire de la Passion, dans Marc, contient bien des traits qu'on chercherait en vain dans Matthieu, et en certains passages, il semble que son auteur a eu l'intention de mieux préciser les récits du premier évangéliste. Ainsi, Marc sait sur Simon de Cyrène des détails ignorés de Matthieu [2]; il parle en termes plus précis des saintes femmes, qui assistèrent de loin au supplice du Seigneur [3]; il connaît mieux Joseph d'Arimathie [4], etc. D'après lui, ce ne sont pas les disciples, comme il est dit dans Matthieu [5], mais quelques-unes des personnes pré-

[1] *Nouv. Revue de Théologie*, t. II, p. 59 et 60.

[2] *Marc*, xv, 21.

[3] *Marc*, xv, 40 et 45, comp. *Matth.*, xxviii, 56.

[4] *Marc*. xv, 22, 25, comp. *Matth.*, xxvii, 57 et 58; — *Marc*, xv, 47, comp. *Matth.*, xxvii, 60.

[5] *Matth.*, xxvi, 8.

sentes, qui s'indignent de la perte du parfum précieux répandu sur la tête de Jésus, dans la maison de Simon le lépreux [1]. Et cette modification du récit du premier Évangile semble trahir quelque dessein d'écarter des disciples les reproches auxquels aurait pu donner lieu la manière dont Matthieu présente ce fait, ou du moins le désir de mettre dans son vrai jour ce qui se passa en cette circonstance. Mais dans un cas comme dans l'autre, on a là un indice presque certain que le récit de Matthieu est antérieur à celui de Marc. Ce n'est pas seulement Marie-Madeleine et une autre Marie qui vont au sépulcre, le matin du premier jour de la semaine, ainsi que le rapporte Matthieu [2]; Marc, mieux informé, nous apprend que Salomé était avec elles, et que l'autre Marie était la mère de Jacques. Il rectifie en même temps le récit du premier Évangile, en faisant connaître le dessein qui les amenait en ce lieu. Après avoir acheté des aromates, elles venaient embaumer le corps du Seigneur [3], tandis que, d'après Matthieu, elles n'étaient conduites que par un sentiment de pieuse affection.

Il y a d'un autre côté, dans Matthieu, des détails qui ne se trouvent pas dans Marc, et ces détails ont

[1] *Marc*, XIV, 4.
[2] *Matth.*, XXVIII, 1.
[3] *Marc*, XVI, 1.

bien leur importance [1]. Les paroles de Jésus-Christ sur la croix paraissent bien plus exactement rapportées par le premier que par le second [2]. Ce qui y est raconté de Judas est plus explicite, et l'indication des miracles opérés au moment de la mort du Seigneur, est plus complète dans Matthieu que dans Marc. On pourrait croire que la plupart des faits relatifs à Judas ont été omis à dessein par celui-ci; mais on ne s'explique pas pourquoi il aurait affaibli les miracles, qui furent comme l'expression du deuil de la nature entière à cette grande catastrophe.

Si les détails que le premier Évangile a de plus que le second, dans l'histoire de la Passion, ne permettent pas de supposer que l'auteur définitif de ce dernier ait eu l'autre sous les yeux et en ait reproduit cette partie, en la modifiant, le caractère plus précis et, en un sens, plus complet de son récit nous ferait croire qu'il a eu du moins entre les mains un des documents, peut-être même plusieurs de ceux qui ont été employés pour la rédaction de l'ouvrage de Matthieu. Dans tous les cas, Marc paraît avoir été, dans cette partie, plutôt l'imitateur que le modèle du premier Évangile.

[1] *Matth.*, xxvi, 15; xxvii, 3-10, 24, 51-53, 62-66; xxviii, 2-4.

[2] Comparez *Matth.*, xxvii, 46, et *Marc*, xv, 34.

Il résulterait de ces diverses considérations que l'écrit primitif de Marc, après avoir été mis à contribution pour la composition du premier Évangile, et servi de guide, probablement dans une édition déjà remaniée ou du moins différente, à l'auteur du troisième, aurait reçu sa forme actuelle par des emprunts faits ou à Matthieu ou à Luc, ou à quelques-uns des documents soit écrits, soit oraux, que ceux-ci avaient consultés[1]. Ainsi, dans un certain sens, chacun de nos trois Évangiles, tels qu'ils existent aujourd'hui, aurait emprunté des documents aux deux autres, Marc à Matthieu et à Luc, et Luc et Matthieu à Marc[2].

### 4° APPRÉCIATION DE CETTE HYPOTHÈSE ET CONCLUSION GÉNÉRALE.

Les explications des origines de nos Évangiles synoptiques, dont je viens d'exposer les traits prin-

[1] Il est probable que bien d'autres éléments sont entrés, comme on l'a vu précédemment, dans la composition définitive de notre second Évangile. Il y a même quelque vraisemblance que son auteur définitif a connu, sinon le quatrième Évangile, du moins quelqu'un des documents qui ont servi à sa rédaction. Ce qui expliquerait les emprunts faits à Jean que Bleek signale dans Marc. Bleek, *Einleit. in das N. T.*, p. 289.

[2] *Nouv. Revue de Théologie*, t. I, p. 72.

cipaux, l'emportent incontestablement sous beaucoup de rapports sur les diverses hypothèses précédentes. Moins systématiques, elles serrent les faits de plus près ; elles s'appuient sur une analyse des textes et sur une comparaison des passages parallèles, poussées à un grand degré de précision ; en plusieurs points de détails, elles ne laissent presque rien à désirer.

Donnent-elles une solution définitive? Je n'oserais l'affirmer. Elles jettent une plus vive lumière sur la question des rapports de tous genres de nos trois Évangiles synoptiques. Elles n'en ont pas fait disparaître toutes les ombres.

Que Luc se soit servi de notre second Évangile, ou du moins d'un document qui, sous une forme nouvelle, est devenu notre second Évangile, c'est bien possible; cette hypothèse a même un grand degré de vraisemblance. Mais les différences qui existent entre ces deux Évangiles paraissent donner un démenti à cette supposition. Comment accorder ces deux faits et échapper à cette contradiction [1]?

Il est également tout à fait vraisemblable que la partie historique de notre premier Évangile dérive de Marc, ou, pour mieux dire, du document primitif qui a servi à la composition de l'Évangile qui porte ce

[1] *Nouv. Revue de Theologie*, t. VIII, p. 300.

nom. Mais alors comment se fait-il que Matthieu, du moins dans les treize premiers chapitres, présente les faits dans un ordre sensiblement différent de celui qui est suivi dans Marc [1] ? Expliquer cette différence par les nécessités du plan de l'auteur du premier Évangile, me paraît un expédient que rien ne légitime. Y a-t-il dans les Évangiles d'autre plan qu'une certaine suite chronologique, conforme ou non, peu importe, à la réalité historique ? M. Schérer a proposé de diviser l'Évangile de Matthieu en un certain nombre de sections, destinées chacune au récit d'une classe déterminée des miracles de Jésus-Christ [2]. Mais en outre qu'on ne saisit pas bien ce qui peut distinguer un petit miracle d'un grand miracle, tous les événements surnaturels étant des miracles au même titre, et les Évangélistes ne paraissant pas avoir fait entre eux des différences de quantité ou de qualité, on voit dans Matthieu comme dans les autres Évangiles les guérisons (petits miracles) et les grands miracles alterner indistinctement. Il faut reconnaître, sans doute, que parfois le récit d'une guérison miraculeuse a amené à sa suite, par une sorte d'association de souvenirs, le récit d'une autre guérison semblable. Mais, ni dans Matthieu, ni dans Marc, ni dans Luc, il n'y a de série continue de miracles d'un genre

[1] *Ibid.*, t. VIII, p. 301 et suiv.
[2] *Ibid.*, t. VIII, p. 302 et suiv.

particulier, qui, une fois la série close, ne se reproduisent plus ailleurs.

S'il fallait supposer à l'auteur du premier Évangile un programme arrêté d'avance, j'aimerais mieux admettre, avec M. Réville, qu'il a suivi l'ordre des λόγια, et qu'il a intercalé les passages qu'il empruntait à l'ouvrage primitif de Marc, selon que le demandaient les discours de Jésus-Christ rapportés dans le recueil de Matthieu [1]. Il resterait seulement à prouver que ces discours se succédaient dans le Recueil de Matthieu dans le même ordre que nous les voyons dans notre premier Évangile, et je crains que les ingénieuses considérations de M. Réville ne suffisent pas pour convertir une simple possibilité en une réalité nécessaire.

Je n'attacherais pas, cependant, une grande importance à ces difficultés de détail, inévitables, quoi qu'on fasse, dans un sujet livré presque tout entier aux conjectures, si le système que j'examine ici avait une base moins fragile, moins incertaine que le sens plus ou moins contestable qu'on donne au mot λόγια, car, à vrai dire, tout dépend de là. Que

[1] « La combinaison chronologique des sources dont disposait le rédacteur du premier Évangile, le fil conducteur étant fourni par les λόγια considérés comme se suivant historiquement, explique la différence de chronologie avec Marc. » Réville, *Etudes critiques sur l'Évangile selon saint Matthieu*, p. 251, et 196, 203.

ce terme signifie discours, et, par suite, recueil de discours, je le veux bien ; mais ne peut-on pas croire que Papias a considéré notre premier Évangile comme un recueil des discours du Seigneur ? Et cette explication est d'autant plus probable que ce sont les discours de Jésus-Christ qui dominent dans cet Évangile et qui lui donnent son caractère particulier [1].

On est confirmé dans cette opinion par deux ordres de considérations qu'on ne peut négliger.

1° Si le livre de Matthieu, dont parle Papias, avait été en réalité un recueil de discours de Jésus-Christ, différant de notre premier Évangile, ne serait-il pas bien extraordinaire qu'un ouvrage aussi précieux n'eût été connu que de Papias seul ? Aucun autre ancien écrivain chrétien n'en parle, et si Eusèbe n'avait pas cité la phrase de l'évêque d'Hiérapolis, où il en est question, il n'en serait resté aucun souvenir. Ajoutez qu'on ne saurait comment s'expliquer la perte d'un ouvrage de cette importance, précisément au moment où l'on commençait à recueillir avec le plus grand soin les documents de la littérature apostolique. Que des écrits des Apôtres

[1] Sans méconnaître la valeur des raisons alléguées par M. Réville, *Ibid.*, p. 53-61 et 336-338, je ne puis m'empêcher de croire que la différence caractéristique que Papias indique entre l'ouvrage de Marc et les λόγια de Matthieu, se retrouve entre nos deux Évangiles actuels.

aient pu périr à la fin Ier siècle et au commencement du IIe, quand, la tradition étant encore dans toute sa fraîcheur, on ne sentait pas l'utilité des écrits, cela se comprend; mais au milieu du IIe siècle, l'ouvrage d'un apôtre, connu, cité, commenté, ne pouvait pas disparaître.

2° Au moment où vivait Papias, notre premier Évangile existait certainement. Si ce n'est pas cet ouvrage qu'il a voulu désigner par le recueil des sentences de Matthieu, il n'a pas connu notre premier Évangile. Peut-on le supposer? Je ne saurais l'admettre. M. Réville fait observer que les Pères de l'Église auraient dû connaître bien des choses qu'ils ignorent et distinguer bien des faits qu'ils confondent. Cette remarque est pleine de justesse. S'applique-t-elle ici? On peut en douter. L'Évangile de Matthieu devait être répandu dans l'Asie Mineure; il est positif qu'il n'y était pas du moins inconnu; il serait étrange que Papias n'en eût pas entendu parler. Supposons, toutefois, qu'il ait pu en ignorer l'existence, d'autres, sans doute, en furent instruits; dans quel embarras ne durent-ils pas se trouver en présence de deux ouvrages différents également attribués à l'apôtre Matthieu?

Je ne puis ici dérouler l'inextricable réseau d'impossibilités dans lequel nous jette la supposition que l'ouvrage appelé λόγια par Papias n'était pas

notre premier Évangile. Mais je dois faire remarquer que l'interprétation du mot λόγια proposée par Schleiermacher, n'a pas obtenu cette approbation unanime que semble lui reconnaître la Société théologique de la Haye. M. Ébrard, autre entres, a soumis de nouveau le passage de Papias rapporté par Eusèbe, à un examen approfondi [1] ; il est arrivé à d'autres conclusions que Schleiermacher, et son opinion a trouvé de nombreux partisans [2].

Mais, quelque contestables que puissent être les résultats auxquels M. Reuss est arrivé, il faut reconnaître qu'il a transporté sur un terrain plus solide l'étude de la question des origines de nos Évangiles synoptiques. Toutes les hypothèses qui prétendent tout expliquer par un seul et unique procédé de rédaction, autant celle de la dépendance mutuelle que celle de l'Évangile primitif et que celle de la tradition orale, sont désormais également convaincues d'impuissance. Les considérations qui ont présidé à la formation de chacun de nos Évangiles ont été trop complexes, ainsi que le fait remarquer M. Schérer [3], pour que les origines de ces écrits aient leur raison dans un seul fait, quelque considérable et quelque réel qu'il puisse être d'ailleurs. D'un

[1] Ebrard, *Wissenschaftl. Kritik der evangel. Geschichte*, p. 762-789.

[2] Tischendorf, *Synopsis Evangel.*, p. xv, note 1.

[3] *Nouv. Revue de Théologie*, t. VIII, p. 307.

autre côté, il n'est aucune de ces hypothèses qui, dans une certaine mesure, n'ait sa valeur et ne puisse, quand on ne lui demande pas plus qu'elle ne peut donner, trouver son emploi dans la recherche des conditions dans lesquelles chacun de nos Évangiles a été composé ou a reçu sa forme définitive.

Un fait d'une haute importance me semble se dégager à la fois et également de toutes les hypothèses que je viens de faire passer sous les yeux du lecteur, c'est qu'aucun de nos trois Évangiles synoptiques n'est primitif; ils n'appartiennent tous qu'à une couche secondaire du développement de la vie chrétienne, et même qu'à une couche tertiaire, si l'on tient compte de la tradition. Tout nous prouve que, dans ses premiers moments, le christianisme se propagea par la tradition orale et non point par des écrits. Bientôt cette tradition donna naissance à des écrits, on ne saurait en douter; mais il ne paraît pas que ces écrits, dont Luc connaissait un certain nombre, soient nos Évangiles. Incomplets, fragmentaires, ils furent comme la transition entre la tradition orale et nos Évangiles, qui tendent à embrasser la vie tout entière de Jésus-Christ, et qui, par cela même, firent oublier tous les essais antérieurs. C'est bien là ce que suppose le dernier des systèmes que j'ai examiné, et ce n'est pas un des moindres services qu'il a rendus à la critique,

que d'avoir ouvert cette voie nouvelle aux recherches sur les origines de nos Évangiles synoptiques[1].

Ce n'est ni par hypothèse ni par conjecture qu'il faut admettre trois couches successives de récits évangéliques. Il n'est pas de fait plus positif, mieux attesté. Qu'on se rappelle ce que dit Luc dans son prologue. On y voit que le troisième Évangile fut rédigé en tout ou en partie sur des mémoires antérieurs, et que ces mémoires avaient été composés d'après la prédication ou sur le témoignage de témoins oculaires, c'est-à-dire d'après la tradition orale. Voilà les trois phases de la littérature primitive du christianisme très-nettement indiquées. On prétendrait en vain que cela n'est vrai qu'en ce qui concerne le troisième Évangile. Les deux premiers ont avec celui-ci des analogies de rédaction trop intimes et trop suivies, pour qu'on en puisse

[1] Dans un ouvrage publié récemment sur l'origine des synoptiques, M. Holtzmann propose un système qui, tout en différant sous de nombreux rapports, pour l'explication des faits de détail, de celui de M. Reuss et de M. Réville, s'en rapproche cependant dans les vues d'ensemble. Les résultats généraux auxquels il arrive sont que, en outre de quelques passages dus à la tradition orale et de quelques documents de peu d'étendue, tels que les généalogies de Jésus, *Luc*, 1, 5-III. 21; XIII, 10-17; XIX, 1-10, etc., nos trois premiers Évangiles auraient été formés de la combinaison de deux grands écrits antérieurs, dont l'un serait le recueil des discours du Seigneur, et l'autre une histoire évangélique qui, sans être l'ouvrage de Marc dont parle Papias, se retrouverait cependant presque tout entier dans notre second Évangile.

rapporter l'origine à d'autres procédés de composition.

Je ne terminerai point sans faire remarquer que le fait que je viens de signaler n'enlève rien à la valeur des écrits qui nous sont parvenus sous les noms de Matthieu, de Marc et de Luc. Ces écrits n'ont pas le caractère d'œuvres personnelles. Ils ne sont que la reproduction des ouvrages fragmentaires antérieurs qui se retrouvent ici condensés, rapprochés et combinés ensemble de manière à présenter, à un degré plus ou moins grand de développement, un tableau suivi de la vie et des enseignements du Seigneur. Et ces ouvrages fragmentaires, à leur tour, n'étaient que la reproduction de la tradition orale[1]. Il faut dire de chacun d'eux ce qui a été répété si souvent, d'après Papias et d'autres Pères de l'Église, du document que Marc écrivit d'après ses souvenirs de la prédication de l'apôtre Pierre.

Mais si ce fait ne diminue en rien l'autorité de nos Évangiles synoptiques, qui restent toujours l'expression du christianisme primitif et apostolique, il complique singulièrement la question de leurs origines. Il place la critique en présence d'un problème complexe, à deux degrés, si l'on peut

[1] « Il est aujourd'hui reconnu, dit M. Holtzmann, que la tradition orale doit être considérée comme la première base de toute la littérature évangélique. » *Die synopt. Evang.*, p. 52.



ainsi dire. Il faudrait, en effet, dégager d'abord de nos Évangiles les différents écrits dont ils ne sont que des combinaisons diverses, et rechercher ensuite les origines de ces écrits élémentaires. Peut-on espérer d'arriver jamais à une solution satisfaisante? Il est permis d'en douter, quelque confiance qu'on puisse avoir en la sagacité de l'esprit humain.

## III

### L'ÉVANGILE SELON SAINT JEAN

#### I

Si nous n'avions eu jusqu'à ce moment entre les mains que les trois premiers Évangiles, et que le quatrième, resté dans un complet oubli pendant dix-huit siècles, nous fût, par quelque heureux hasard, révélé aujourd'hui pour la première fois, tout le monde serait unanime à reconnaître que le Jésus qui y est dépeint est tout autre que celui que nous font connaître les synoptiques[1]. Cet Évangile diffère, en effet, de ceux-ci aussi bien au point de vue historique qu'au point de vue dogmatique. C'est une autre histoire de Jésus-Christ qu'il nous retrace; ce sont d'autres discours qu'il nous rapporte,

[1] Bretschneider, *Probabilia de Evangelii et Epistolarum Ioannis apostoli indole et origine*, p. 1.

et ces discours présentent un tout autre enseignement que celui qui est exposé dans les paroles du Seigneur contenues dans les trois premiers Évangiles.

Examinons le quatrième Évangile sous ces deux rapports.

## § 1. DE LA PARTIE HISTORIQUE DE L'ÉVANGILE SELON SAINT JEAN.

Ce n'est ni parce que le quatrième Évangile rapporte des faits entièrement nouveaux, ni parce qu'il présente avec des incidents plus ou moins différents le petit nombre de ceux qu'il a en commun avec les synoptiques, qu'il se sépare du groupe des trois premiers. Tous les actes de la vie du Sauveur ne sont pas certainement contenus dans les synoptiques; un certain nombre de ceux qui n'y sont pas mentionnés auraient pu être recueillis dans un autre Évangile, sans que celui-ci fût pour cela en opposition avec les précédents ou revêtît un caractère différent. Les trois synoptiques ne rapportent pas tous uniformément les mêmes faits; la variété qu'on y remarque sous ce rapport ne les empêche pas de former une même famille.

Les différences plus ou moins profondes dans le

récit des quelques événements également contenus dans le quatrième Évangile et dans les trois précédents, ne sauraient pas mieux tracer entre l'un et les autres une ligne de démarcation. Qu'importe, au fond, que ce soit le fils du centenier de Capharnaüm qui ait été guéri, comme le porte le quatrième Évangile, ou que ce soit son serviteur, comme le raconte Matthieu [1] ? que Jésus-Christ ait chassé les marchands du temple dans les premiers temps de son ministère, comme le dit Jean, ou à la fin de sa carrière, comme le rapportent les trois synoptiques [2] ? Qu'importe même que Matthieu [3] et Marc donnent pour un faux témoignage inventé pour perdre Jésus-Christ, des paroles que Jean assure avoir été réellement prononcées par le Sauveur [4] ? Ces variantes, ces contradictions sont l'inévitable résultat des fluctuations de la tradition. On en trouve de tout aussi profondes entre Matthieu, Marc et Luc.

Ce qui nous oblige à séparer décidément le quatrième Évangile des autres, c'est qu'à côté de ces divergences qui ne portent que sur des détails ou des faits accessoires et accidentels, il en est d'autres

[1] *Jean*, IV, 46-53 ; *Matth.*, VIII, 5-13.
[2] *Jean*, II, 14-16 ; *Matth.*, XXI, 12 et 13 ; *Marc*, XI, 15-17 ; *Luc*, XIX, 45 et 46.
[3] *Matth.*, XXVI, 60 et 61 ; *Marc*, XIV, 57 et 58 ; *Jean*, II, 19.
[4] Comparez, *Matth.*, XXVII, 46 et *Marc*, XV, 32, avec *Luc*, XXIII, 19-43.

qui atteignent ce qui doit être regardé comme le fond même de la vie du Sauveur. En réalité, Jean nous raconte une histoire de Jésus-Christ différente de celle qui est contenue dans les synoptiques.

La vocation des Apôtres, événement de premier ordre dans la vie du fondateur du christianisme, est tout autre dans le quatrième Évangile que dans les trois premiers. Ceux-ci nous apprennent que Jésus, au commencement de son ministère, appela le même jour à lui, d'abord, Pierre et André son frère, qu'il rencontra occupés à la pêche sur la mer de Galilée, et ensuite Jacques et Jean, fils de Zébédée, qu'il trouva un peu plus loin raccommodant leurs filets dans une nacelle[1]. Dans le récit de Jean, Jésus-Christ joue un rôle passif; ses premiers disciples le suivent et s'attachent à lui spontanément, sans y être conviés par un appel du Seigneur. André et Jean, tous les deux disciples de Jean-Baptiste, ayant entendu celui-ci rendre témoignage à Jésus, le reconnaissent dès ce moment pour leur maître et ne le quittent plus. André alla ensuite apprendre à son frère Pierre qu'il avait trouvé le Messie et

[1] *Matth.*, IV, 18-22; *Marc*, I, 16-20; *Luc*, V, 1-11. Le récit de Luc diffère quelque peu de celui des deux autres synoptiques, non-seulement par rapport au temps de l'appel des Apôtres, mais en ce que Jacques et Jean sont présentés comme des compagnons de Pierre et qu'il n'est pas question d'André.

l'amena à Jésus, qui le compta depuis ce moment au nombre de ses Apôtres [1].

Une opposition bien autrement étrange porte sur la date de la mort du Seigneur. D'après les trois premiers Évangiles, il aurait, après avoir mangé l'agneau pascal avec ses Apôtres, été arrêté dans la nuit et crucifié dans la matinée qui suivit, c'est-à-dire le jour même de la fête de Pâques [2]. D'après le quatrième Évangile, au contraire, il aurait été mis à mort vingt-quatre heures plus tôt, c'est-à-dire dans la matinée du jour de la préparation de la pâque [3], au moment même où l'on égorgeait l'agneau pascal, qui devait être mangé dans la soirée. Comment, de si bonne heure, la tradition put-elle se diviser sur un fait de cette importance?

A cette divergence s'en rattache une autre non moins extraordinaire. D'après les trois premiers Évangiles, le Sauveur, avant d'être livré aux pharisiens, aurait mangé l'agneau pascal avec ses

[1] *Jean*, I, 35-42.

[2] Le soir du premier jour de la fête de Pâques, premier jour qui avec le dernier était le plus solennel, on mangeait l'agneau pascal. Il ne faut pas oublier que pour les Israélites le jour commençait au coucher du soleil; par conséquent, le soir du premier jour est ce que, dans notre manière de compter le temps, nous appellerions le soir de la veille du jour de Pâques. Si Jésus mangea l'agneau pascal avec ses Apôtres, comme le disent Matthieu, (XXVI, 2, 17-20), Marc (XIV, 12-18), et Luc (XXII, 7-14), il faut admettre qu'il fut mis à mort le jour de Pâques.

[3] *Jean*, XVIII, 28.

Apôtres [1]; d'après le quatrième Évangile, il était déjà mort et enseveli à ce moment, et le dernier repas qu'il prit avec ses Apôtres n'aurait pas été le repas pascal et aurait eu lieu, ce sont les propres paroles de l'évangéliste, avant la fête de Pâques [2]. Cette différence, étrange déjà en elle-même, le devient bien davantage quand on considère que c'est à ce repas que, d'après le récit des synoptiques, la pâque chrétienne fut substituée à la pâque juive et la sainte Cène instituée [3]. Le quatrième Évangile ne dit pas un mot de l'établissement de cette importante cérémonie, quoique il rapporte fort au long les divers incidents de ce dernier repas de Jésus-Christ avec ses Apôtres [4]. Ce silence est assurément fort extraordinaire.

Ce n'est pas tout encore; le cadre de la vie de Jésus est tout autre dans le quatrième Évangile que dans les synoptiques. D'après ceux-ci, le Sauveur aurait vécu et enseigné exclusivement dans la Galilée et dans les contrées circonvoisines; il n'aurait été à Jérusalem qu'une seule fois, pour y mourir. Le quatrième Évangile nous raconte, au contraire, que pendant le cours de son ministère, il visita régulièrement la ville sainte aux différentes fêtes

[1] *Matth.*, XVIII, 2, 17-20; *Marc*, XIV, 12-28; *Luc*, XXII, 7-14.
[2] *Jean*, XIII, 1; XVIII, 28; XIX, 14.
[3] *Matth.*, XXVI, 26-28; *Marc*, XIV, 22-24; *Luc*, XXII, 17-20.
[4] *Jean*, XIII-XVII.

solennelles [1]. C'est là surtout que cet Évangile nous le montre enseignant la foule et discutant avec les pharisiens. Dans deux chapitres seulement, le quatrième et le sixième, nous le voyons dans la Samarie et dans la Galilée; dans tout le reste du récit, il est Jérusalem.

Il semble, du moins, qu'il devrait y avoir quelque accord entre le récit des synoptiques du voyage de Jésus à Jérusalem, et ce que Jean nous rapporte du dernier de ceux que le Sauveur fit à la ville sainte. Il n'en est rien toutefois. Aucun des incidents mentionnés par ceux-là n'est connu de celui-ci, et, d'un autre côté, il n'est pas dit dans les synoptiques un seul mot des principaux événements racontés dans le quatrième Évangile. D'après celui-ci, Jésus se rendit à Jérusalem d'Ephraïm, ville voisine du désert; d'après ceux-là, il y vint directement de la Galilée, contrée dans laquelle il ne serait plus retourné, s'il faut s'en rapporter à Jean, depuis qu'il l'eût quittée à l'époque de la précédente fête des Tabernacles.

Enfin, et cette différence est capitale, la prédication du Sauveur, d'après les synoptiques, ne se serait pas étendue au delà d'une année; d'après Jean, au contraire, elle aurait duré trois ans.

Comment expliquer ce désaccord entre les sy-

[1] *Jean.*, v, 1; vii, 2, 10.

noptiques d'un côté et le quatrième Évangile de l'autre? Ce ne sera pas, certainement, en supposant avec la plupart des anciens docteurs de l'Église, que Jean ne s'était proposé, en mettant par écrit la vie du Seigneur, que de combler les lacunes qu'il avait remarquées dans les trois premiers Évangiles [1]. Si cet Évangile n'était qu'un complément des trois autres, il aurait été inutile, comme le fait remarquer Bleek, que l'auteur entra dans des détails étendus sur les parties de la vie du Seigneur déjà fort développées dans les synoptiques, par exemple, sur l'histoire des souffrances et de la mort de Jésus-Christ; une simple indication aurait suffi [2]. Cet écrit n'a certainement pas le caractère qu'il devrait avoir, si l'hypothèse mentionnée par Eusèbe était fondée. Le récit y est tout aussi suivi, mieux peut-être que dans les trois premiers Évangiles. On y voit un tableau bien lié de la prédication du Sauveur, et non une série de notes supplémentaires.

On ne fait pas disparaître la difficulté en prenant l'Évangile de Jean, non pour une notice biographique sur Jésus-Christ, comme le sont les synoptiques, mais pour un discours théologique sur l'œuvre et la nature du Sauveur. Car, dans cette hypothèse, on se demande encore comment il a pu

[1] Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. III, cap. 24.
[2] Bleek, *Einleit, in das N. T.*, p. 175.

se faire que l'auteur de ce traité ait toujours supposé une vie de Jésus-Christ différente de celle que racontent les trois premiers Évangiles, et la question reste tout entière.

Dira-t-on que Jean ou l'auteur, quel qu'il soit d'ailleurs, du quatrième Évangile a suivi une autre tradition que celle qui a été adoptée par Matthieu, par Marc et par Luc? Sans doute; mais ce n'est pas là une explication; c'est le problème lui-même présenté en d'autres termes. Comment y a-t-il eu de si bonne heure deux traditions différentes de la vie de Jésus-Christ? Voilà bien la véritable question; mais à cette question on n'a pas de réponse à donner.

C'est une opinion générale que la tradition suivie par les synoptiques a une couleur historique plus vraisemblable que celle du quatrième Évangile[1]. J'inclinerais, avec Schleiermacher et plusieurs théologiens modernes, à croire le contraire. Il me paraîtrait étrange que Jésus-Christ eût renfermé ses prédications dans la Galilée, et qu'il n'eût apparu à Jérusalem que pour y mourir. C'est dans la ville sainte qu'il devait surtout faire entendre sa voix, et il me semble trouver dans les trois premiers Évangiles eux-mêmes des indices manifestes, pour ne pas

[1] Hilgenfeld, *Zeitschr. der wissenschaft. Théologie*, 4e année, p. 152.



dire des preuves irrécusables, que ce ne fut pas seulement, comme ils le racontent, dans les derniers moments de son ministère, qu'il s'y rendit et qu'il y enseigna pour la première fois. Il est parlé, en effet, dans les Évangiles d'amis et de disciples que le Sauveur avait dans cette ville et dans les environs; tels étaient, entre autres, Joseph d'Arimathie [1] et la famille de Lazare [2]. Ces relations supposent nécessairement plusieurs séjours de Jésus à Jérusalem [3].

Il y a encore dans le récit que les synoptiques font de la Passion, des indices que Jésus ne fut pas crucifié le jour de Pâques. Quand ils nous disent que Simon de Cyrène revenait des champs [4], ils nous font connaître que ce jour n'était pas une de ces grandes fêtes, pendant lesquelles il n'était pas plus permis de se livrer à des travaux serviles que pendant les sabbats. Il y a encore là, ce me semble, un témoignage positif en faveur de la supériorité historique de la tradition suivie dans le quatrième

[1] *Matth.*, XXVII, 57 et suiv.; *Marc*, XII, 42 et suiv.; *Luc*, XXVIII, 50 et suiv.

[2] *Luc*, X, 38 et suiv.

[3] Bleek (*Einleit. in das N. T.*, p. 178) et bien d'autres critiques en appellent encore à *Matth.*, XXIII, 37, et *Luc*, XIII, 34. Leur argumentation resterait cependant sans valeur, si l'explication que M. Strauss a donnée dernièrement de ces passages était fondée, *Zeitschrift der wissenschaft. Théologie*, 5e année, p. 84-93.

[4] *Marc*, XV, 21; *Luc*, XXIII, 26.

Évangile. On pourrait, il est vrai, supposer que l'auteur de cet Évangile a été influencé par une idée dogmatique, et qu'il n'a placé la mort de Jésus-Christ au jour de la préparation de la pâque que pour mieux établir son parallèle entre le Sauveur et l'agneau pascal. Mais d'un autre côté, les grandes fêtes nationales n'étaient jamais souillées par une exécution capitale, et il ne servirait de rien de faire remarquer que le supplice de Jésus eut lieu par les mains des Romains, car les Romains avaient soin de se conformer en ce point, comme en beaucoup d'autres, aux coutumes des peuples conquis.

## § 2. DE LA PARTIE DIDACTIQUE DE L'ÉVANGILE SELON SAINT JEAN.

Le quatrième Évangile diffère encore plus des trois autres par la partie didactique que par la partie historique. Non-seulement les paroles de Jésus-Christ, qu'il rapporte, sont tout autres que celles que contiennent les synoptiques [1], non-seulement

[1] Quatre ou cinq sentences de Jésus-Christ seulement sont communes à Jean et aux autres Évangiles. Comparez *Jean*, IV, 44, *Matth.*, XIII, 57, *Marc*, VI, 4. *Luc*, IV, 24; — *Jean*, XII, 25, *Matth.*, X, 39; — *Jean*, XIII, 20, *Matth.*, X, 40, *Luc*, X, 16; — *Jean*, XIII, 16, *Matth.*, X, 24.

elles se distinguent de celles-ci par la forme et par le style[1]; mais encore, et c'est ici le point essentiel, elles expriment un tout autre ordre d'idées et présentent un enseignement fort différent. On a souvent comparé la différence du Jésus des trois premiers Évangiles au Jésus du quatrième, à celle qu'on remarque entre le Socrate de Xénophon et le Socrate de Platon. Cette comparaison ne manque pas de justesse, quoique elle reste peut-être encore au-dessous de la vérité. Il est incontestable que Jean nous a tracé de l'œuvre et de la personne de Jésus-Christ, un tableau bien autrement spiritualiste que celui que nous offrent Matthieu, Marc et Luc.

Dans les synoptiques nous voyons dans Jésus-Christ un prophète, le plus grand des prophètes sans doute, mais enfin un révélateur qui ne se distingue de Moïse que parce qu'il le dépasse en connais-

[1] Dans le quatrième Évangile, les dialogues sont plus fréquents que dans les trois autres; ils y ont aussi plus d'étendue et en même temps plus de vivacité. Dans les discours proprement dits, les synoptiques font parler Jésus-Christ, tantôt en sentences se suivant les unes les autres, sans qu'il soit toujours facile de bien déterminer le lien qui les unit, tantôt en comparaisons plus ou moins développées, forme d'enseignement qui rappelle la manière des docteurs juifs de cette époque. Dans le quatrième Évangile, les discours de Jésus-Christ ne se composent pas au même degré de séries d'aphorismes; ils sont d'un style plus suivi; l'enchaînement des idées y est plus saisissable. Des paraboles s'y rencontrent assez fréquemment; mais elles y sont plutôt indiquées que développées, et par là, elles se distinguent de celles des trois premiers Évangiles.

sances, en élévation de sentiments, en profondeur de pensées, et qui n'est en définitive qu'un mandataire de Dieu, qu'un envoyé chargé de donner leur forme dernière aux instructions communiquées autrefois seulement à la famille de Jacob et destinées maintenant, après avoir été complétées et purifiées, à devenir l'apanage de l'espèce humaine tout entière. Le quatrième Évangile nous montre, non plus un prophète, mais un être surhumain, descendu du ciel sur la terre pour y remplir sa mission, antérieur à son existence terrestre et tenant par des liens si étroits à la nature divine qu'il est en réalité dans la plus intime union avec Dieu lui-même.

Les synoptiques nous présentent Jésus-Christ comme le révélateur d'une doctrine nouvelle qui ne se rattache pas autrement à sa personne qu'en ce qu'il en est le prédicateur. Dans le quatrième Évangile, il est et le prédicateur et l'objet de sa prédication, à la lettre, le dogme constitutif et fondamental de son propre enseignement, et par conséquent de la religion nouvelle qu'il vient établir parmi les hommes [1]. Il ne s'agit plus ici, pour devenir son disciple, de croire à ce qu'il annonce, et de le mettre en pratique, comme il est dit si souvent dans les trois

[1] Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, t. II, p. 295.

premiers Évangiles[1]; il faut croire en sa personne, c'est-à-dire l'accepter pour ce qu'il annonce qu'il est, et cette foi constitue entre lui et le croyant un lien spirituel qui, en transformant celui-ci en une nouvelle créature, l'arrache aux ténèbres du monde et le rend participant au royaume de Dieu[2].

Et non-seulement Jésus-Christ est dans le quatrième Évangile un dogme, le dogme essentiel, central de la religion nouvelle, mais encore un dogme absolument inconnu aux autres Évangiles et sans analogie avec ce qui y est raconté de sa vie et de ce qui y est rapporté de ses enseignements. Par rapport à sa dignité personnelle, il parle de lui-même, dans les synoptiques, comme étant le Messie, prédit par les prophètes et attendu par les enfants d'Israël, et s'il spiritualise l'idée que s'en faisaient les Juifs de son temps, il ne laisse pas pour cela de rester au point de vue des anciens prophètes. Dans le quatrième Évangile, il y a plus qu'une spiritualisation, si je puis me servir de ce terme, de l'idée et de la fonction du Messie; une idée nouvelle est ajoutée à celle qui domine dans les synoptiques. Le Christ, le Messie, n'est plus seulement le fils de David et, sous ce rapport, dans un sens métaphorique, le fils de Dieu; il est, au sens exact du mot, un être divin, le *Logos*, le Verbe de Dieu.

[1] *Matth.*, VII, 21-27; XXVIII, 20; *Luc*, XI, 28.
[2] *Jean*, III, 36; V, 40; VI, 33-40-47; VIII, 24; XVII, 2-3 et suiv.

Deux idées distinctes jusqu'alors chez les Juifs, se trouvent ici, pour la première fois, associées, intimement unies ensemble. Le Messie annoncé par les prophètes et attendu par les Juifs devait donner à la loi sa perfection dernière et établir sur la terre le royaume des cieux. Mais ce Messie n'était pour les Juifs qu'un héros animé de l'esprit de Dieu, descendant véritablement de David, seulement plus grand que son aïeul. Il ne se distinguait pas autrement, quant à sa nature, du reste des hommes. D'un autre côté, le Verbe de Dieu était, pour les Juifs palestiniens, la vertu active de Dieu, sa manifestation dans ses rapports avec les hommes et les choses de ce monde, et pour les Juifs alexandrins, le Dieu second, c'est-à-dire, un être divin émané de Dieu comme la pensée émane de l'esprit pensant, le ministre et l'exécuteur de ses volontés, son agent et son intermédiaire auprès des enfants de la terre. Mais le Verbe n'est jamais, chez les Juifs, identifié avec le Messie, ni présenté comme devant, à la fin des temps, jouer le rôle attribué au Messie. Ces deux êtres demeurent distincts [1]; ils appartiennent à deux mondes différents, le Verbe à

[1] Quand j'appelle le Verbe un être divin, je parle du point de vue des Juifs alexandrins; car, pour les Juifs palestiniens, le Verbe était une vertu divine et non un être au sens propre du mot. Dans le quatrième Évangile, il est pris dans le sens des Alexandrins.

la sphère des choses divines [1], le Messie à la sphère des choses humaines. Dans le quatrième Évangile, ils sont réunis en Jésus qui est tout à la fois le Verbe et le Messie, c'est-à-dire le Verbe descendu ici-bas en un corps, pour remplir les fonctions du Messie [2]. Les synoptiques ne connaissent pas Jésus comme le Verbe ; ils ne voient en lui que le Messie.

C'est bien sans doute le salut que Jésus vient apporter aux hommes, autant d'après les synoptiques que d'après le quatrième Évangile. Mais dans celui-ci, son œuvre est présentée sous une autre forme que dans ceux-là. C'est par son enseignement que, dans les trois premiers Évangiles, il ouvre aux hommes de bonne volonté la voie étroite qui con-

[1] « Le Verbe divin, dit Philon, ne vient jamais en une forme visible, » ὁ δ' ὑπεράνω τούτων λόγος θεῖος εἰς ὁρατὴν οὐκ ἦλθεν ἰδέαν, *De profugis* § 19 ; et dans un sens plus général : « Le divin ne descend pas vers nous ; il ne revêt pas les nécessités du corps, » Τὸ μὲν οὖν (ζωῆς γένος) πρὸς θεὸν, οὐ κατέβη πρὸς ἡμᾶς, οὐδὲ ἦλθεν εἰς τὰς σώματος ἀνάγκας, *quis rerum divin. hæres*, § 9.

[2] J'ai dit ailleurs qu'une des différences essentielles entre la notion chrétienne du Verbe et celle que s'en fait la théosophie judéo-alexandrine, c'est que d'après celle-ci le Verbe reste toujours dans le monde suprasensible et ne prend ni ne peut prendre de corps, la matière étant regardée comme la source ou du moins l'alliée du mal, tandis que d'après celle-là il s'est incarné. On a ici la raison de cette différence. Pour remplir la fonction du Messie, il a bien fallu que le Verbe prît un corps. Parmi les chrétiens ceux qui, tout en voyant le Verbe en Jésus, restèrent dans l'opinion judéo-alexandrine sur la nature mauvaise de la matière, prétendirent que Jésus n'avait revêtu qu'un corps apparent : ce fut le docétisme ; les gnostiques qui se faisaient la même idée de la matière, furent également des docètes.

duit au royaume des cieux [1]. Il y a plus que cela dans le quatrième. Le Verbe divin, antérieur à toutes les choses créées [2], auteur lui-même de tout ce qui existe [3], est descendu dans le monde [4], pour y faire briller la lumière qui y était éclipsée, pour y établir la vie qui en avait disparu [5], pour l'arracher à l'empire des ténèbres [6]. Mais les ténèbres n'ont pas voulu recevoir la lumière [7]. De là, une lutte entre la lumière et les ténèbres, lutte dans laquelle la mort de Jésus est une première victoire [8], le signe de la victoire définitive dans la lutte qu'il continuera, par son esprit [9], à soutenir contre l'empire des ténèbres [10].

En un certain sens, il n'y a guère là, à première vue, qu'une différence de langage et d'images. Jésus est présenté aussi dans les synoptiques, comme en lutte avec les hommes qui ne comprennent pas les choses qui sont de Dieu; et après être monté au ciel, il doit envoyer son esprit à ses diciples pour

[1] *Matth.*, v, 19-20; vii, 13, 14, 24-27.
[2] *Jean*, i, 1 et 2; xvii, 5.
[3] *Ibid.*, i, 3.
[4] *Ibid.*, xvi, 28.
[5] *Ibid.*, i, 5; xvii, 25.
[6] *Ibid.*, iii, 17; xii, 31.
[7] *Ibid.*, i, 5; iii, 19.
[8] *Ibid.*, vi, 51; x, 11-15; xvi, 33.
[9] *Ibid.*, xiv, 16, 26; xv, 26.
[10] *Ibid.*, xvi, 8-14.

continuer et achever l'œuvre[1] dont il a posé les bases. Le levain qu'il a déposé dans leurs cœurs, doit enfin faire lever toute la pâte[2]. En y regardant de près cependant, on voit que l'auteur du quatrième Évangile transporte l'action du Verbe sur un autre terrain que celui sur lequel Matthieu, Marc et Luc ont maintenu l'action du Messie. Ceux-ci ne quittent pas le terrain pratique, ce terrain qui est aussi celui des prophètes de l'Ancienne Alliance. Dans ce qu'ils nous rapportent, il s'agit pour Jésus-Christ de ramener les hommes de leurs mauvaises convoitises à des sentiments plus dignes de leur destination éternelle, de purifier leurs cœurs, de sorte que, devenus semblables à de bons arbres, ils portent de bons fruits. Le quatrième Évangile nous fait assister à un drame métaphysique dans lequel se trouvent en présence deux principes contraires[3], le Verbe, la lumière d'un côté, et le monde, les ténèbres de l'autre. Le but de la lutte est le salut des âmes. Il faut les arracher à la puissance du prince du monde, les faire passer de la mort à vie[4]; mais le Verbe a déjà vaincu le monde[5], après lui le Paraclet achèvera la défaite du prince des ténèbres[6]

[1] *Matth.*, x, 20; *Luc*, xi, 13; xii, 12.
[2] *Matth.*, xiii, 35; *Luc*, xiii, 21.
[3] *Jean*, xii, 46; xv, 18-19; xvi, 8-20; xvii, 16-25; xviii, 36.
[4] *Ibid.*, v, 14; *Jean*, iii, 4.
[5] *Ibid.*, xii, 31; xvi, 11-33.
[6] *Ibid.*, xiv, 16-26; xv, 26; xvi, 7.

et quiconque croira au Verbe et se rattachera à lui par la foi, prendra part à sa victoire, sera aussi vainqueur du monde [1], deviendra une nouvelle créature [2] et passera des ténèbres à la lumière [3], de la mort à la vie [4].

Cette manière de présenter l'œuvre de Jésus, quelques différences qu'elle offre au fond avec celle des synoptiques, n'aurait soulevé aucune difficulté sérieuse, on l'aurait expliquée par l'esprit métaphysique de l'auteur de cet Évangile, par quelque besoin, propre à sa nature, de s'attacher dans la religion nouvelle plutôt à l'idée qu'au fait, ou pour mieux dire de chercher l'idée sous le fait qui la couvre, si, autant dans l'ensemble que dans ses principaux détails, elle ne rappelait involontairement et la forme et le contenu des systèmes gnostiques.

Quand nous lisons si souvent dans cet Évangile que personne n'a connu le Père que le Fils [5], nous pensons aussitôt au Père inconnu (πατὴρ ἄγνοστος), inaccessible à la connaissance humaine, de Saturnin, au Dieu ineffable (Θεός ἄῤῥητος) de Basilide, à l'Abîme (βυθός) de Valentin. Quand nous voyons Jésus-Christ représenté comme le Fils unique de Dieu

[1] *I Jean*, II, 13; IV, 4.
[2] *Jean*, III, 3-6.
[3] *Ibid.*, III, 20-21.
[4] *I Jean*, III, 14.
[5] *Jean*, I, 18; XVII, 25.

(υἱος μονογενὴς)[1], tellement uni cependant au Père qu'il n'en est que l'apparition concrète[2], qu'il est une même chose avec lui[3], on se reporte immédiatement au premier né (μονογενὴς), première incarnation du *Buthos* de Valentin, au *Nous* qui s'unit à l'homme Jésus dans le système de Basilide, au premier homme (πρῶτος ἄνθρωπος) des ophites, au Christ de Saturnin, qui le représente comme n'étant pas né à la manière des autres êtres.

Comme l'auteur du quatrième Évangile, tous les gnostiques nous parlent d'une lutte entre la lumière et les ténèbres, d'une lutte dont le but est également d'arracher à l'empire du mal les âmes d'origine divine, et dans cette lutte les principes en présence sont, sous des noms analogues, les mêmes que nous voyons dans le quatrième Évangile, d'un côté les ténèbres, le monde, de l'autre le Christ, l'esprit de lumière. De même encore, c'est par la foi à la manifestation sensible du divin, surtout par la foi au Sauveur, que l'âme se relève, selon le système de Valentin, qu'elle s'unit plus intimement à Dieu, d'après les Basilidiens, qu'elle se dégage de l'empire de Satan pour être rendue à sa source primitive, comme l'enseigne Saturnin[4], et cette foi

[1] *Jean*, I, 14.
[2] *Jean*, XIV, 9.
[3] Ἐγώ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν, *Jean*, X, 30-38; XVII, 21-22.
[4] Ritter, *Hist. de la phil. chrét.*, t. I, p. 107-127 et suiv., 125 et suiv.

est entendue dans un sens qui n'est pas très-différent de celui qui est donné à ce mot dans le quatrième Évangile. Elle est, pour les gnostiques, un état mystique de l'âme qui la met en communication directe avec le monde supérieur [1].

Ce n'est pas à dire toutefois que la christologie du quatrième Évangile soit identique à celle des gnostiques, tant s'en faut. Elle s'en distingue par plusieurs côtés; elle n'a rien surtout de ce caractère fantastique qui est propre à toutes les branches de la gnose. C'est d'un Jésus historique, réel, qu'il est ici question, et non d'une vertu métaphysique de Dieu, agissant dans un monde chimérique. Pour être le Verbe, le premier-né de Dieu, un être surhumain, le Sauveur du quatrième Évangile n'en est pas moins le Christ entendu au sens juif, le Messie accomplissant le rôle que lui avaient assigné les prophètes, d'après les croyances de la synagogue. La métaphysique s'associe ici avec l'histoire [2], mais elle ne l'a pas absorbée, comme c'est le cas dans la gnose. L'auteur du quatrième Évangile dégage l'idée du fait, mais il maintient le fait; les gnostiques n'en tiennent aucun compte. De sorte qu'on pourrait dire que cet écrivain, quel qu'il soit, tient une sorte de milieu entre les gnostiques qui ont tel-

[1] Haag, *Hist. des dogmes*, t. I, p. 119.

[2] Reuss, *Hist. de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, t. II, p. 296 et suiv.

lement subtilisé l'œuvre du Christ qu'elle n'est qu'une abstraction métaphysique, et les synoptiques qui n'ont guère vu que le Christ agissant et enseignant dans la vie réelle. C'est, sans le moindre doute, ce qu'entendait Clément d'Alexandrie, quand il appelait ce livre un Évangile pneumatique, par opposition aux autres qu'il appelait somatiques.

Mais après tout, il n'en reste pas moins du gnostique dans cet Évangile. Cet élément s'y montre sous deux rapports, d'abord dans sa tendance générale qui est un mysticisme métaphysique, analogue, quoique non identique, à l'esprit qui domine dans la gnose et ensuite dans l'emploi d'une foule d'expressions, telles que *Lumière, Vie, Verbe, Premier-né, Ténèbres, Vérité*, etc., qui appartiennent à la langue des gnostiques.

Comment un écrivain chrétien en vint-il à concevoir sous cette forme encore inconnue ou du moins inusitée dans le christianisme, l'œuvre de Jésus-Christ, et, en même temps comment fut-il amené à adopter, pour rendre cette conception, un langage jusqu'alors étranger à l'Église et propre au gnosticisme? Problème dont la solution est d'autant plus importante, qu'en nous faisant connaître les circonstances au sein desquelles cet Évangile prit naissance, elle jetterait une lumière nouvelle sur l'origine de la forme dogmatique, sous laquelle la christologie a été reçue dans l'Église.

Michaëlis a cru le résoudre, en admettant que l'auteur de cet Évangile qu'il regarde, avec la tradition chrétienne, comme l'apôtre Jean, se proposa de réfuter les erreurs des gnostiques, et qu'il fut obligé par là de se placer à leur point de vue et de se servir de leur langage. Le point de départ de cette hypothèse est une assertion d'Irénée reproduite par Jérôme, « Jean, disciple du Seigneur et prédicateur de la foi, nous dit Irénée, voulut, en publiant l'Évangile, détruire l'erreur que Cérinthe avait propagée, et longtemps avant lui les nicolaïtes. Son but fut de les confondre et d'enseigner qu'il n'y avait qu'un seul Dieu qui a tout fait par sa parole, et que, comme ils le prétendent, l'un n'est pas le Créateur et l'autre le Père du Seigneur [1]. »

Michaëlis attache une grande importance à cette déclaration d'Irénée. Il fait remarquer qu'ayant été disciple de Polycarpe, qui lui-même avait été disciple de l'apôtre Jean, il devait avoir reçu des informations exactes. On sait combien en une foule de cas ces prétendues informations des Pères de l'Église laissent à désirer. Ici même Irénée se montre fort mal renseigné, puisque dans les adver-

[1] Irénée, *Adv. hæres.*, lib. III, cap. 11, au commencement. Ce Père dit un peu plus bas, dans le même chapitre, que c'est par le Prologue de cet Évangile que Cérinthe est réfuté. Jérôme ajoute cette circonstance que ce fut sur la demande des évêques d'Asie que Jean composa son Évangile contre Cérinthe. *Catalogus scriptor. ecclesiast.*, cap. 9.

saires contre lesquels l'apôtre Jean aurait écrit son Évangile, il place à côté de Cérinthe une secte de nicolaïtes qui n'a jamais existé que dans l'imagination des anciens docteurs chrétiens et qui est née tout simplement d'un terme de l'Apocalypse mal entendu [1].

Michaëlis toutefois ne s'en tient pas exclusivement à cette autorité. Il ajoute qu'en dehors du témoignage d'Irénée, on a dans le quatrième Évangile lui-même la preuve qu'il est dirigé contre les gnostiques et en particulier contre Cérinthe. « En choisissant les expressions de *Lumière*, de *Vie*, etc, l'apôtre avait en vue, dit-il, la philosophie des gnostiques qui usaient ou, pour mieux dire, qui abusaient de ces termes. Quand on dit que les quatorze premiers versets de l'Évangile de saint Jean sont purement historiques, et ne contiennent qu'un récit abrégé de l'histoire de Jésus avant qu'il parût sur la terre, c'est une supposition dénuée de toute probabilité. Il est certain, au contraire, qu'ils sont purement dogmatiques, et qu'ils ont été mis dans un

[1] *Apocal.*, II, 6 et 15. Les nicolaïtes, dont il est question dans ce passage de l'*Apocalypse*, et dont les Pères de l'Église ont fait les disciples d'un hérétique appelé Nicolas, sont, comme l'explique l'auteur de cet écrit (*Apocal.*, II, 14), ceux qui, à l'exemple de Balaam, cherchent à surprendre les chrétiens et à les faire tomber dans le péché, afin d'attirer sur eux la colère de Dieu. *Nicolaïtes* est en grec ce que *balaamites* est en hébreu. Gieseler *Kirchengech*, 4e édit. t. I, p. 113 note.

but polémique, afin de réfuter les erreurs qui alors avaient prévalu sur la personne de Jésus-Christ. Et la preuve, c'est que si l'apôtre ne s'était pas proposé de réfuter les gnostiques, il n'aurait pas employé les expressions dont ils se servaient, ces expressions n'étant déterminées que par leur application au système qu'ils soutenaient [1]. »

Ce raisonnement de Michaëlis ne porte que sur l'emploi, dans cet Évangile, de termes usités dans les systèmes gnostiques, et ce n'est pas là que se trouve la difficulté réelle. Si ce que j'appelle l'élément gnostique de cet écrit ne résidait que dans ces termes, il ne mériterait pas d'attirer un moment l'attention, tant il serait aisé d'en rendre compte. Ce ne serait pas certes en disant avec Bleek que ce n'est pas l'auteur de cet Évangile qui les a empruntés aux gnostiques, mais que ce sont au contraire les gnostiques qui les ont empruntés à cet Évangile [2], thèse en faveur de laquelle on aurait quelque peine à recueillir des preuves historiques. Mais il suffirait de rappeler que la plupart de ces termes, pour ne pas dire tous, se retrouvent soit dans Philon [3], soit dans les livres apocryphes de l'Ancien Testament [4].

[1] Michaëlis, *Introd. au Nouv. Testam.*, t. III, p. 343 et suiv.

[2] Bleek, *Einleit. ins. N. T.*, p. 226.

[3] Par exemple, λόγος, παράκλητος, etc.

[4] Μονογενής, dans *Sapience*, VII, 22; quelques autres se présentent dans les apocryphes dans un sens un peu différent de celui dans lequel ils sont employés dans le quatrième Évangile, pas

L'auteur de cet Évangile aurait bien pu les prendre dans ces écrits qui ne lui étaient pas probablement inconnus. Aussi ces termes ne suffiraient pas pour indiquer un élément gnostique dans le quatrième Évangile, s'il n'y avait en outre une certaine manière de concevoir ou, si l'on aime mieux, de présenter l'œuvre de Jésus-Christ, qui rappelle les tendances et le caractère des conceptions religieuses de la gnose. Et de cela Michaëlis ne dit pas un seul mot. On ne saurait au reste s'en étonner. Le gnosticisme était encore trop mal connu de son temps pour qu'on pût être frappé de l'analogie du point de vue de l'auteur du quatrième Évangile avec le point de vue général de la théosophie gnostique.

C'est ce point de vue général, dont Michaëlis ne parle pas et dont, en un certain sens, il ne pouvait pas parler, qu'il s'agit ici de prendre en considération. Or, ce point de vue, de quelque manière que l'auteur du quatrième Évangile y soit arrivé, est essentiel dans sa conception chrétienne ; il n'est pas un accident de polémique. L'écrivain ne s'y est pas placé pour réfuter un système quelconque ; s'il touche parfois à quelque opinion contraire, ce n'est

assez toutefois pour ne pas conduire à celui qui leur est donné ici ; ainsi λόγος κυρίου, la puissance divine (*Sapience*, XI, 4 ; *Ecclésiastique*, XXX, 17, XLVIII, 3-5, etc.); Πνεῦμα ζωῆς, l'esprit de vie (*Jud.*, X, 13 ; XVI, 22 ; 3 *Esdras*, V, 13, etc.)

qu'en passant [1], comme il arrive à quiconque expose une suite bien liée d'idées; son but réel, c'est de raconter, telle qu'il la comprend, l'œuvre de Jésus-Christ.

Veut-on avoir une preuve sensible, irrécusable du caractère dogmatique et non polémique du quatrième Évangile, on n'a qu'à le comparer avec la première des Épîtres qui portent le nom de saint Jean. Ces deux écrits sont bien certainement de la même main. C'est dans l'un et dans l'autre le même ordre d'idées, la même doctrine, la même terminologie, le même style. Mais dans l'Épître, l'auteur suppose que ceux auxquels il s'adresse sont suffisamment au courant de son système. « Je vous écris, leur dit-il, comme à des personnes qui connaissent la vérité. [2] » Aussi il ne leur expose pas sa doctrine; il leur montre seulement que deux erreurs qu'on répand parmi eux se trouvent en opposition directe avec elle. « Je vous écris ces choses au sujet de ceux qui vous séduisent [3]. » De ceux qui les séduisent, les uns, véritables antéchrists (ennemis du Christ, du Messie), admettaient bien que Jésus avait été le Verbe, mais ils niaient qu'il eût été le Christ, le Messie, au sens des anciens prophètes, c'est-à-dire que, pour eux, Jésus était un être divin,

[1] Reuss, *Hist. de la théolog. chrét.*, t. II, p. 301.
[2] *I Jean*, II, 21
[3] *Ibid.*, II, 26.

mais n'avait pas été un être humain, au sens propre du mot, et n'avait pas revêtu, par conséquent, un corps réel [1], doctrine dangereuse en ce qu'elle détruisait le lien qui unit les hommes à Dieu, Jésus à la fois être humain et être divin. Les autres, faisant une fausse application de l'idée que par Jésus nous sommes unis à Dieu, soutenaient que, dès que cette union a été opérée, on n'a plus à compter avec le péché [2], théorie qui a si souvent reparu dans le mysticisme et qu'on ne saurait s'étonner de rencontrer déjà à la fin du premier siècle, tant elle se présente facilement, j'allais dire logiquement, dans cet ordre d'idées, dès qu'on se laisse absorber par son côté spéculatif. L'auteur de l'Épître revient sans cesse sur ces deux points. « Que personne ne vous séduise, dit-il ; celui qui pèche est du diable, tandis que quiconque est né de Dieu évite les transgressions [3]. » Et d'un autre côté : « Ne croyez pas à tout esprit, mais éprouvez les esprits pour savoir s'ils viennent de Dieu. Quiconque nie que Jésus soit venu un corps humain est un menteur et n'est pas de Dieu [4]. »

Est-ce ainsi qu'il procède dans l'Évangile? en aucune façon. Il expose dogmatiquement, il raconte,

[1] *I Jean*, II, 19, 27 ; IV, 3.
[2] *Ibid.*, I, 6 et suiv.
[3] *Ibid.*, III, 7, 8, 9, etc. ; II, 4, etc.
[4] *Ibid.*, II, 19 ; IV, 1 3, etc.

il affirme, il ne s'arrête pas à faire sentir le danger ou l'erreur des opinions opposées[1]. Qu'il y ait parfois des allusions à des vues qu'il n'approuve pas et qu'il repousse, je le veux bien ; il ne saurait en être autrement dans un écrit dogmatique ou même dans un écrit historique qui, comme celui-ci, conduit à des propositions dogmatiques. Mais, quand on accorderait que l'auteur de cet Évangile aurait été, en le composant, sous la préoccupation d'adversaires qu'il avait à réduire, comme aussi d'indifférents qu'il voulait convaincre, il n'en resterait pas moins que la polémique n'est pas l'essentiel dans cet écrit. S'il se sert, dans son exposition, d'un langage qui est celui des gnostiques, si l'ensemble de ses vues rappelle, en général, une certaine manière de considérer la révélation, qui fut en partie et en un certain sens celle de la gnose, c'est tout simplement parce que cette terminologie exprimait clairement ses idées, et qu'il envisageait l'œuvre et la personne de Jésus-Christ d'un point de vue qui, pour n'être pas absolument le même que celui des gnostiques, n'en différait pas cependant complétement.

Tandis qu'Irénée et Jérôme regardaient le quatrième Évangile, en tout ou en partie, comme dirigé contre Cérinthe, un parti religieux de cette époque le prit pour une œuvre gnostique et l'attribua pré-

[1] Reuss., *ibid.*, t. II, p. 289 et 290.

cisément à celui-là même contre lequel il aurait été dirigé, c'est-à-dire à Cérinthe. Ce parti qu'on désigne, d'après Épiphane, sous le nom de secte des aloges, parce qu'il rejetait la doctrine du Logos, doctrine qui constitue un des traits essentiels de cet Évangile, paraît remonter assez haut. Il naquit dans l'Asie Mineure, probablement dans la première moitié du second siècle et fut un des plus ardents adversaires des montanistes. C'est, selon toutes les vraisemblances, à cette secte qu'appartenaient ces hommes dont parle Irénée, et qui, de son temps, rejetaient le quatrième Évangile et l'Apocalypse ; du moins les raisons qu'ils faisaient valoir étaient analogues à celles que présentaient contre l'authenticité de ces livres les aloges de Thyatire, dont il est question dans Épiphane. Il existait encore, plusieurs siècles après, des hérétiques qui, à ce qu'on assure, attribuaient également ces deux livres au gnostique Cérinthe. Il est assez étrange qu'on ait pu attribuer en même temps le quatrième Évangile à Cérinthe et à l'apôtre Jean, deux personnages que la tradition ecclésiastique est unanime à donner pour des adversaires. La possibilité d'une si complète discordance sur un point qui plus tard devint capital, et avec juste raison, ne s'explique que par la supposition qu'on n'avait pas encore attaché l'importance nécessaire à la détermination précise des livres saints de la Nouvelle-Alliance.

Je ne veux pas attacher plus de valeur qu'elle n'en mérite à l'opinion des aloges sur la provenance du quatrième Évangile. Il convient cependant de faire remarquer que ce quatrième Évangile jouit d'une haute considération dans plusieurs sectes gnostiques. Les Basilidiens paraissent s'être appuyés de son autorité; les Valentiniens l'invoquaient en faveur de leur théorie des Syzygies[1], et on sait qu'Héracléon, un des disciples de Valentin, le commenta[2]. Que conclure de là? que cet Évangile avait une origine gnostique? Ce serait donner à ces différents faits une portée qu'ils n'ont pas, qu'ils ne sauraient avoir. Mais on peut raisonnablement y voir un indice des rapports que cet Évangile présentait, par un certain côté, avec les tendances et les conceptions propres, en général, à la gnose.

## II

Si, après avoir caractérisé la tendance générale et la manière de concevoir le christianisme qui

[1] Qui a Valentino sunt, eo quod est secundum Johannem plenissime utentes, ad ostensionem conjugationum suarum. Irénée, *Adv. hæres.*, lib. III, cap. 11, § 7.

[2] Des fragments de ce commentaire sont cités par Origène, *Opera*, éd de la Rue, t. IV, p. 226.

éclatent dans cet Évangile, nous nous demandons quel en est l'auteur, il me semble impossible de ne pas supposer qu'il dût vivre dans un milieu où la gnose florissait, où elle avait du moins jeté une profonde empreinte sur les esprits. Je ne veux pas dire qu'il fût un gnostique; mais il me semble qu'il subit l'influence du gnosticisme, en ce sens du moins qu'il fut amené par l'exemple qu'il lui donna, à envisager le christianisme d'un point de vue métaphysique. La gnose ne le convertit pas à l'un de ses systèmes, je le veux bien; elle ne lui apparut peut-être même que comme une erreur, mais elle fit en quelque sorte son éducation philosophique; elle l'amena à considérer le Sauveur sous un côté qui n'avait pas encore obtenu toute l'attention qu'il demande: elle provoqua en lui, si l'on veut, pour me servir d'une expression qui a été déjà employée dans ce sujet, une crise qui lui donna une claire conscience du sens idéal de l'œuvre du Christ.

Il est certain que la doctrine du haut de laquelle est racontée la vie de Jésus dans le quatrième Évangile, se rencontre pour la première fois dans cet écrit; et cet écrit est, on n'en peut douter, postérieur à la plupart de ceux qui composent le Nouveau Testament. Je ne dis pas qu'elle soit entièrement neuve et qu'elle n'eût encore été entrevue dans quelqu'une de ses parties par aucun des autres pré-

dicateurs de l'Évangile. La préexistence du Christ est annoncée par l'apôtre Paul [1]; il le représente comme la première émanation divine [2], et comme ayant renfermé en son corps toute la plénitude de la Divinité [3]; il lui attribue la création de l'Univers [4]. C'était là un pas, et un grand pas dans la doctrine du *Logos*; ce nom que Paul ne lui donne pas devait se présenter de lui-même. Mais, dans le quatrième Évangile, cette doctrine s'est complétée; ce qui n'était dans l'apôtre des Gentils qu'un coup d'œil, si je puis ainsi dire, jeté dans le champ de la métaphysique chrétienne, devient ici un système bien lié, la théorie du Verbe-Messie, Dieu-Homme, lien entre le ciel et la terre.

Et que l'on remarque que Paul fut aussi amené à sa christologie par le gnosticisme. Ce fut pour répondre aux théosophes gnostiques qui troublaient la foi des fidèles de l'Asie Mineure, qu'il sentit le besoin de s'expliquer sur la nature hyperphysique du Sauveur. J'ignore si, avant ce moment, il avait des conceptions bien nettes sur ce point; mais il

[1] *Colossiens*, I, 17. Je sais bien qu'on a mis en doute l'authenticité de cette Épître par des raisons tout à fait semblables à celles qui ont fait placer la composition du quatrième Évangile dans le milieu du second siècle; mais je montrerai plus loin que ces raisons ne sont pas valables en ce qui concerne l'Évangile; elles ne sauraient l'être davantage pour l'Épître aux Colossiens.

[2] *Colossiens*, I, 19; II, 10.

[3] *Ibid.*, I, 16-17.

[4] *Ibid.*, II, 9.

est certain qu'il n'en parle pas dans ses autres Épîtres, quoique peut-être l'occasion de le faire ne lui eût pas manqué. Il est peut-être téméraire de supposer que son attention fut attirée de ce côté par des théories qu'il fallait repousser et remplacer par une plus juste vue de la nature divine du Christ; mais il est permis de croire qu'ici, comme il arrive si souvent dans les choses de l'esprit, ce fut en réfléchissant sur des opinions qu'il tenait pour erronées, et avec juste raison, qu'il en vint à une plus claire conscience de conceptions qui n'avaient été jusqu'alors qu'en germe, qu'à l'état latent, dans son intelligence. C'est, dans tous les cas, un travail de ce genre que je crois nécessaire de supposer dans l'auteur du quatrième Évangile. Sans ce travail fait en présence du gnosticisme, provoqué par les hardies spéculations de cette théosophie, je ne saurais m'expliquer comment il aurait pu présenter ses idées sur la nature et l'œuvre de Jésus, sous des expressions qui appartiennent en propre à la gnose.

Est-il possible cependant de connaître de plus près l'auteur de cet Évangile? La question a été mille et mille fois débattue. Est-elle enfin résolue? Les débats recommençant chaque jour ne nous prouvent que trop le contraire. Avant de proposer au lecteur l'explication qui me paraît la plus satisfaisante, il est indispensable de dérouler devant lui, sinon l'histoire entière de cette discussion, du

moins ce qu'il me semble le plus nécessaire d'en connaître. Cet examen aura, dans tous les cas, cette utilité de le mettre en garde contre les solutions hasardées et précipitées.

La tradition ecclésiastique, à partir d'Irénée et de Théophile d'Antioche [1], s'accorde à attribuer le quatrième Évangile à l'apôtre Jean, et c'est sous ce nom qu'il figure dans le Nouveau Testament. On a vu que de bonne heure cette tradition fut contestée. Mais les raisons par lesquelles les Aloges la combattirent, fort bonnes pour nous apprendre qu'on appréciait différemment, au milieu du IIe siècle, le caractère de l'enseignement de cet Évangile, n'ont pas la moindre valeur, quand il s'agit de l'authenticité de ce livre. Elles ne s'appuient en effet sur aucun fait historique, elles ne sont que l'expression des sentiments subjectifs des hommes de ce parti et le résultat de ce raisonnement *à priori* : Ce livre porte l'empreinte du gnosticisme ; un apôtre ne peut pas avoir été gnostique, donc ce livre n'est pas de l'apôtre Jean.

Il faut descendre jusqu'aux temps modernes pour trouver la question dégagée de préoccupations dogmatiques et placée sur le terrain historique, le seul sur lequel elle puisse légitimement être débattue.

[1] Théophile d'Antioche, *ad Antolichum*, lib. II, cap. 22.

Examinons d'abord les raisons qui plaident en faveur de l'authenticité.

La première est le témoignage des Pères de l'Église. Comme je l'ai dit, il ne remonte pas au délà de Théophile d'Antioche et d'Irénée, qui, les premiers, parlent de cet Évangile comme de l'œuvre de l'apôtre Jean. Ce n'est pas qu'on ne puisse en trouver des citations[1] dans des écrits antérieurs à la fin du IIe siècle; mais, comme le nom de l'auteur dont on cite les paroles ou du moins aux paroles duquel on fait allusion, n'est point prononcé, ces témoignages peuvent bien fournir une preuve en faveur de l'existence de cet Évangile, mais ne servent de rien dans la question de son authenticité. On dit, il est vrai, que l'affirmation d'Irénée est d'un poids décisif, puisqu'il était disciple de Polycarpe, disciple lui-même de l'apôtre Jean. Mais sans aller rechercher si Irénée et Théophile d'Antioche n'ont pas commis ici quelqu'une de ces confusions qui ne sont pas rares chez les Pères de l'Église, quand il s'agit de points historiques, j'éprouve quelque embarras du silence de Papias, qui était, aussi bien qu'Irénée, un disciple de Polycarpe, et qui avait sur l'évêque de Lyon l'avantage de n'avoir jamais quitté les lieux dans lesquels

[1] Il serait toutefois plus exact de parler d'allusions que de citations.

la tradition nous apprend que cet Evangile fut écrit. Papias ne connaissait pas d'autres écrits d'origine apostolique sur Jésus-Christ que les *Logia* de Matthieu et le recueil que Marc avait fait des récits de l'apôtre Pierre. N'est-il pas étrange que l'évêque de Hiérapolis n'eut pas entendu parler d'un Évangile écrit par l'apôtre Jean?

Un autre argument est emprunté à l'Évangile lui-même. L'auteur du chapitre XXI, que l'on croit généralement devoir rapporter à une main postérieure, dit en finissant, après avoir raconté un fait relatif à l'apôtre Jean : « C'est ce disciple qui rend témoignage de ces choses et qui les a écrites, et nous savons que son témoignage est véritable[1]. » On fait grand cas de ce témoignage. J'avoue que je suis plus difficile. Cette attestation de véracité donnée par un inconnu à un apôtre me paraît suspecte, entendue du moins à la lettre, car il y aurait peut-être quelque moyen de lui donner un sens convenable; j'y reviendrai plus tard[2].

Il est une autre attestation plus étonnante

[1] *Jean*, XXI, 24. Le verset suivant est bien certainement une addition plus récente encore, comme on s'en était douté plusieurs fois. Le *Codex sinaiticus* ne le porte pas.

[2] Dans l'hypothèse que je présenterai plus loin, l'auteur de ce chapitre est également l'auteur de tout ce qui précède; seulement, ce chapitre aurait été rédigé plus tard et ajouté aux vingt autres, quand, probablement peu de temps après la mort de Jean, l'ouvrage tout entier, renfermé jusqu'alors dans le cercle des disciples intimes de l'Apôtre, fut livré à la publicité.

encore, en ce que l'auteur de cet Évangile se la donne à lui-même. Après avoir raconté le fait, inconnu aux synoptiques, du coup de lance donné par un soldat dans le côté de Jésus au moment qu'il venait d'être descendu de la croix, il ajoute : « C'est celui qui l'a vu qui rend ce témoignage (et son témoignage est véritable, et il sait qu'il dit vrai) afin que vous croyiez [1]. » Ne faudrait-il pas attribuer ce qui est contenu dans la parenthèse à l'auteur de l'attestation de XXI, 24 ? Même avec cette correction, on est surpris de cette affectation à rendre témoignage à la compétence et à la véracité de l'auteur. Ne suffisait-il pas qu'un livre fût de l'apôtre Jean pour qu'il fût admis sans la moindre réclamation ? Ces passages inspirent plutôt la défiance qu'ils ne plaident pour l'authenticité de cet écrit.

On trouve dans une expression qui revient assez fréquemment dans cet Évangile un argument en faveur de son authenticité. Par une singularité qui ne peut manquer de frapper, tandis que tous les autres apôtres dont il est parlé sont désignés par leurs noms, l'apôtre Jean n'y est jamais présenté que par ces formules : « Le disciple que Jésus aimait [2] » — « un autre disciple [3] » ou bien il est

[1] *Jean*, XIX, 35.
[2] *Ibid.*, XIII, 23 ; XIX, 26 ; XX, 2 ; XXI, 7-20.
[3] *Ibid.*, XVIII, 15 et 16.

englobé avec son frère dans celle-ci : « Les fils de Zébédée [1]. » On a conclu de là que l'apôtre Jean pouvait seul, par une sorte de modestie, se cacher sous l'une ou l'autre de ces expressions. D'ailleurs, pourquoi un autre écrivain aurait-il obstinément évité de désigner Jean par son nom ? Il y a certainement là quelque chose de singulier, même dans le cas où l'authenticité de cet Évangile serait mise hors de toute contestations.

On tire encore un argument en faveur de l'authenticité du quatrième Évangile de la première des Épîtres qui portent le nom de l'apôtre Jean. Il est incontestable que les deux écrits sont de la même main [2]. Si la première Épître est de l'apôtre Jean, l'Évangile ne peut avoir un autre auteur. Cette première Épître a-t-elle été écrite par l'apôtre ? Les preuves qu'on en donne ne me paraissent pas concluantes. Polycarpe [3] en cite bien un passage [4], mais il ne dit pas que ce passage soit de l'apôtre Jean. Cette citation prouve donc l'antiquité de cette épître, mais nullement son authenticité. Eusèbe nous dit que Papias avait invoqué le témoignage de la première Épitre de Jean [5]. Faut-il

[1] *Jean*, XXI, 2. Comparez la désignation encore plus vague, I, 35-37.

[2] Reuss, *Die Geschichte der heiligen Schriften N. T.*, § 227.

[3] Polycarpe, *Epist. ad Philip.*, cap. VII.

[4] *I Jean*, IV, 3.

[5] Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. III, cap. 39, vers la fin.

entendre par là que l'évêque de Hiérapolis avait cité cette Épître en la rapportant à Jean comme à son auteur, ou simplement qu'il l'avait citée, comme le fait Polycarpe, sans en nommer l'auteur? Ce dernier cas est le plus probable; l'indication que cette Épître est de Jean est du fait d'Eusèbe, qui parle de cette citation de Papias, comme nous le faisons de celle de Polycarpe, quand nous disons que l'évêque de Smyrne a cité dans son Épître aux Philippiens la première Épître de Jean.

Il en est donc de cette Épître absolument comme du quatrième Évangile. L'antiquité en est positivement affirmée par des témoignages compétents; mais il n'y a pas, à mon avis du moins, une seule preuve satisfaisante qu'elle soit de l'apôtre Jean. Il est vrai que l'auteur de cette Épître se donne à lui-même, comme on a vu qu'il le fait dans l'Évangile, une attestation de crédibilité; il y répète, à plusieurs reprises, qu'il a été témoin de ce dont il parle[1]. Mais encore ici on ne comprend pas comment Jean, s'il est l'auteur de cette Épître, a cru nécessaire de faire remarquer à des chrétiens qui connaissaient très-bien les rapports qu'ils avait eus avec Jésus-Christ, qu'il était un témoin bien qualifié et digne de foi.

Enfin, quelques critiques en appellent en faveur

[1] *I Jean*, I, 1-2-3; IV, 14.

de l'authenticité du quatrième Évangile à leur sentiment intime. Au ton de cet écrit, à la vivacité de la narration, à la précision des détails, à la profondeur religieuse qui y est empreinte, au charme irrésistible qu'il produit sur l'âme, on ne peut, disent-ils, méconnaître, non pas seulement un témoin oculaire, mais parmi tous ceux qui ont vécu avec le Sauveur, celui qui était entré le plus avant dans son affection, l'apôtre Jean, fils de Zébédée [1]. A des impressions personnelles, il n'y a rien à répondre. Mais on peut du moins faire remarquer que le sentiment intime, très-valable en religion, ne l'est pas du tout en fait de critique et de science. Que dans certains points obscurs on en appelle, en désespoir de cause, à ce tact scientifique qu'une étude approfondie et des connaissances étendues et variées ont aiguisé, cela se comprend ; mais encore, même dans ce cas, les appréciations qui ne reposent que sur cette base n'ont qu'une valeur fort contestable, en quelque sorte intérimaire, si je puis ainsi dire, et attendant toujours un plus ample informé.

Ici, le sentiment auquel on en appelle n'est valable que dans son ensemble, en bloc, si l'on veut me permettre cette expression. Il est certain que

[1] Credner, *Einleit. in das N. T.*, t. I. p. 108. C'est aussi le sentiment de Schleiermacher.

le quatrième Évangile est bien autrement impressif que les récits impersonnels des synoptiques; qu'il s'en exhale un parfum de religiosité qui saisit immédiatement l'âme, tandis qu'on ne le retrouve dans les trois premiers Évangiles qu'autant qu'on l'y cherche; qu'il s'y montre une tendance idéale, qu'il y respire une sorte de tendresse humaine, qui ne percent guère dans les espèces de procès-verbaux de Matthieu, de Marc et de Luc; et je reconnais que, sous le coup du sentiment qui en résulte, on tourne presque irrésistiblement les yeux sur l'apôtre qui témoigna une si touchante affection au jeune homme entraîné par ses passions au milieu des brigands [1], et dont la dernière pensée, celle qui était devenue sa vie, fut de recommander à ses disciples de s'aimer les uns les autres.

Mais l'effet que ce livre produit sur le cœur ne serait-il pas simplement l'effet du mysticisme dont il est empreint ? Et en quoi y aurait-il là un indice qu'il est l'œuvre de l'apôtre Jean ? Le sentiment mystique est-il donc tellement étranger au christianisme qu'il n'eût pu se développer, tel que nous l'admirons dans le quatrième Évangile et dans la première des Épitres attribuées à cet apôtre, en quelque autre des prédicateurs de l'Évangile, ou en quelqu'un de leurs disciples? Il ne faut pas

[1] Eusèbe, *Hist eccles.*, lib. III, cap. 22.

oublier que, par suite de circonstances qui nous sont entièrement inconnues, toute l'histoire apostolique s'est résumée dans quatre apôtres, Pierre, Jacques, Jean et Paul. Des autres, nous ne savons à peu près rien de plus que leurs noms. Dans ces conditions, il n'est pas impossible, il est même probable que la tradition a reporté sur l'une ou l'autre de ces quatre grandes figures bien des choses qui appartiennent en réalité à ceux de leurs compagnons d'œuvre dont le souvenir des destinées s'est effacé de bonne heure dans l'Église chrétienne. Comment, dans un sujet si plein d'incertitudes, s'en rapporter à un sentiment subjectif qui manque évidemment de points d'appui ? C'est bien certainement parce qu'il est dominé par une conception religieuse franchement accusée, que le quatrième Évangile porte le caractère d'individualité qui le distingue des synoptiques, et c'est ce caractère qui lui donne cette vie, cette animation qui a paru à un certain nombre de critiques une preuve manifeste que son auteur avait été le témoin des scènes qu'il raconte.

En plusieurs points, d'ailleurs, le sentiment qu'on invoque est l'effet d'une illusion évidente. S'il fallait conclure des détails d'un récit que le narrateur a été témoin oculaire des faits qu'il raconte, Marc l'emporterait sur l'auteur du quatrième Évangile. Le deuxième donne bien plus de traits de détail que celui-ci. Marc n'avait pas assisté cependant aux

scènes qu'il retrace. Il y a plus, l'auteur du quatrième Évangile est tout aussi explicite dans la narration des faits dont l'apôtre Jean n'avait pas été témoin, que dans le récit de ceux auxquels il avait été présent. Une des scènes les plus détaillées, les plus minutieusement décrites, est sans le moindre doute celle de l'entretien de Jésus-Christ avec la Samaritaine[1]. Jean ni aucun autre des Apôtres, ni même, à ce qu'il paraît, aucune autre personne que les deux interlocuteurs, n'y assistèrent. Il en est de même, de l'entretien de Jésus-Christ avec Nicomède[2]. Or, si dans le quatrième Évangile le récit de ce que Jean n'a pu connaître que par ouï-dire, offre les mêmes caractères que le récit des événements auxquels il a été présent, comment peut-on trouver dans la nature de la narration de cet Évangile une preuve qu'il est l'œuvre d'un témoin oculaire?

On ne peut supposer qu'une minutieuse exactitude ait été recherchée par l'auteur du quatrième Évangile, quand on voit qu'une foule d'indications en apparence historiques ne sont que des cadres qu'il a imaginés pour y renfermer l'enseignement de Jésus-Christ. « A voir les choses de près, nous dit M. Reuss, ce

[1] *Jean*, IV, 5-27.

[2] *Ibid.*, III, 1-11. A partir du verset 12 le discours de Jésus-Christ ne se rapporte plus à son entretien avec Nicodème. L'analogie du sujet ou, pour mieux dire, le verset 11 a appelé un discours prononcé en une toute autre circonstance et qui touche par le verset 12 à ce qui vient d'être dit.

qu'on appelle des discours dans cet Évangile, ne sont pas des discours véritables dans le sens propre du mot : ce sont des conversations. Il y a partout des interlocuteurs, c'est-à-dire que les personnes auxquelles Jésus s'adresse d'abord, l'interrompent par différentes questions ou objections, et ces dernières fournissent l'occasion du développement ultérieur de la pensée ou de la marche progressive de l'exposition dogmatique. Et toutes ces questions ou objections, sans en excepter une seule, proviennent de malentendus, de méprises, l'une plus étrange que l'autre, en ce sens que les paroles spirituelles et figurées de Jésus sont régulièrement comprises matériellement et au sens propre[1]. Quelquefois on peut être tenté de trouver ces méprises naturelles et explicables par le faible degré d'éducation et d'instruction que l'on croit pouvoir supposer aux personnes mises en scène. La Samaritaine, par exemple, n'est pas tenue sans doute de comprendre de prime abord le mysticisme de l'Évangile. Mais le plus souvent une pareille explication est inadmissible ; les objections sont tellement absurdes dans la plupart des cas, qu'on a le droit de demander comment Jésus, en présence de pareils auditeurs, a pu oublier la règle qu'il donne lui-même à ses disciples *Matth.*, VII, 6. Il y a une analogie trop

[1] *Jean*, II, 20 ; III, 4-9 ; IV, 11-15-33 ; VI, 28-31-34-52 ; VII, 27-35 ; VIII, 19-22-33-39-41-52-57, IX, 40 ; XI, 12 ; XIV, 5-8-22 ; XVI, 29.

constante entre toutes ces objections, que nous appellerons hardiment des caricatures de la pensée évangélique, pour qu'il soit possible de les expliquer diversement. Excepté le seul cas mentionné dans *Matth.*, XVI, 7, qui présente quelque analogie avec les objections dont nous parlons, les synoptiques n'offrent rien de semblable. C'est qu'il n'en est pas une qui appartienne à l'histoire; elles sont toutes simplement une forme de rédaction, un moyen d'exposition trouvé par un auteur qui n'en avait pas beaucoup à sa disposition. Il voulait opposer la doctrine évangélique aux conceptions grossières du monde qui est incapable d'en sonder les profondeurs. C'est à bien marquer ces contrastes qu'il a destiné ces singulières objections. Ce Nicodème, cette Samaritaine, ces Pharisiens, ces Juifs, ces Hellènes qui paraissent tour à tour dans son récit, ce ne sont pas des individus, ce sont des types, des représentants de diverses classes d'hommes, toutes conviées à la communion du Seigneur, toutes également incapables de comprendre cet appel au moyen de leur intelligence naturelle et mondaine, mais disposées, les unes plus, les autres moins, à recevoir la lumière d'en haut et préfigurant ainsi la position de l'espèce humaine tout entière en face de celle-ci[1]. »

[1] Reuss, *Hist. de la théol. chrét.*, t. II, p. 322-325.

Ajoutons enfin encore avec M. Reuss, que certains détails en apparence historiques, qui entrecoupent çà et là les discours, sont évidemment destinés, moins à rappeler certaines circonstances particulières d'une scène ou d'un événement unique, qu'à dépeindre d'une manière générale la disposition des esprits et les tendances des masses. Qu'on lise attentivement, par exemple, le discours v, 16 et suiv., plusieurs fois interrompu par cette phrase : « Ils le poursuivaient, ils cherchaient à le tuer, » on verra autant par le contexte que par la forme du verbe, qu'il s'agit, non d'un acte spécial et momentané, mais d'une tendance constante, pouvant se manifester par toute une série de paroles ou de machinations. Et quand l'auteur continue par cette formule : « Jésus répondit, » on ne peut la prendre dans le sens anecdotique, comme s'il s'agissait d'une parole prononcée dans une occasion spéciale et exactement déterminée. Dans tous les nombreux passages de ce genre, l'évangéliste ne raconte pas une scène arrivée un certain jour ; il trace une série de tableaux destinés à présenter l'œuvre du Sauveur dans le sens qu'il l'avait conçue [1].

Il y aurait encore à emprunter à M. Reuss bien d'autres considérations [2] propres à réduire à néant

[1] Reuss, *Ibid.*, t. II, p. 325.

[2] Entre autres, *Ibid.*, t. II, p. 316-322-325-327. Ce n'est pas à dire toutefois que je veuille conclure avec M. Reuss (t. II, p. 299)

cette impression d'exactitude historique que laisse, à ce qu'on assure, la lecture du quatrième Évangile. Celles qui viennent d'être présentées suffisent pour prouver que le souffle de vie qui respire dans cet écrit naît moins de l'animation qu'un témoin oculaire aurait pu imprimer au récit de faits qui l'impressionnèrent vivement lui-même, que du sentiment mystique qui a présidé à la composition de ce livre.

S'il fallait maintenant porter un jugement sur la valeur des preuves que nous avons présentées en faveur de l'authenticité du quatrième Évangile, nous trouverions probablement peu de contradicteurs, en affirmant qu'une seule, celle du témoignage de la tradition ecclésiastique, peut être prise en sérieuse considération. Sa force varie sans doute avec l'idée qu'on se fait des connaissances et du jugement

que cet Évangile n'est pas une histoire de Jésus-Christ, mais un exposé de la foi chrétienne, dont la personne de Jésus est le centre. Il me semble qu'il est l'un et l'autre à la fois. Si dans les synoptiques l'histoire de Jésus a été écrite *ad narrandum*, uniquement pour en mieux fixer le souvenir dans l'esprit et dans le cœur des adhérents de la religion nouvelle, on peut dire qu'elle l'a été dans le quatrième Évangile *ad probandum*, pour faire connaître la nature de l'œuvre du Sauveur. Au point de vue de l'auteur de cet écrit, l'histoire de Jésus était une théologie; raconter la vie du Sauveur, c'était exposer l'œuvre divine pour le salut des hommes. Il ne pouvait même y avoir, à ses yeux, d'autre théologie que l'histoire de Jésus-Christ, comme pour les gnostiques il n'y avait pas d'autre théosophie que l'histoire de leurs æons.

des Pères de l'Église, ainsi que de la nature de la science et de l'état des esprits dans les premiers siècles de notre ère. Mais quelque opinion qu'on puisse avoir d'hommes chez lesquels le sentiment et les préoccupations dogmatiques l'emportaient sur tous les autres besoins de l'esprit et qui vivaient à une époque de profonde décadence intellectuelle, on ne peut, ce me semble, se refuser à reconnaître qu'une tradition constante, quelque forme erronée qu'elle ait pu revêtir, doit en définitive reposer sur un fait réel. Je ne voudrais pas soutenir qu'ici le fait réel soit l'authenticité du quatrième Évangile ; mais je suis disposé à croire que ce n'est pas sans quelque raison valable que le nom de l'apôtre Jean et cet Évangile ont été rapprochés, associés, de manière à donner naissance à l'opinion générale que Jean est l'auteur de cet écrit.

## III

Les analogies que présente le quatrième Évangile avec le gnosticisme, le caractère mystique qui lui est propre et qui ne se retrouve dans aucun des documents de l'âge apostolique, pas même dans les écrits de saint Paul, du moins ni sous cette forme

ni au même degré, d'autres circonstances encore ne permettent pas, au jugement d'un grand nombre de critiques, de le regarder comme une œuvre du Ier siècle de l'ère chrétienne, et par conséquent d'en admettre l'authenticité. L'école de Tubingue entre autres tient ce livre pour inexplicable, si l'on n'en place la composition au milieu du IIe siècle.

Baur a été surtout frappé des analogies que ce livre présente avec le gnosticisme. Il est incontestable, en effet, et je l'ai déjà fait remarquer, que par l'emploi des termes qui appartiennent au langage des écoles gnostiques et surtout par une tendance très-significative, sinon à transformer l'histoire de Jésus-Christ en une pure théosophie, du moins à montrer sous le fait l'idée dont il n'est presque que le symbole, le quatrième Évangile présente un certain air de parenté avec la gnose. Faut-il en conclure qu'il n'a été écrit que pour adapter le christianisme au gnosticisme ou pour absorber le gnosticisme dans le christianisme? qu'ayant, dans tous les cas, subi, en un certain degré, l'influence de la gnose, il n'a pu être écrit qu'au milieu du IIe siècle, c'est-à-dire au moment où le christianisme et le gnosticisme se disputaient l'empire des consciences? Je suis d'autant moins disposé à

[1] Baur, *Krit. Untersuchung. über die kanon. Evangelien*, p. 79-389. Schwegler, *Das nachapostol. Zeitalter*, t. II, p. 291-293, 346-374.

l'accorder que, dans le cas même qu'une influence gnostique se serait exercée sur la rédaction de ce livre, il ne serait pas nécessaire de descendre jusqu'au milieu du IIe siècle pour en constater la possibilité.

Que le milieu du IIe siècle ait été le moment où le gnosticisme a jeté son plus brillant éclat, je le veux bien; mais il y a là déjà une preuve qu'il ne date pas de cette époque, et qu'il n'a pas attendu cette heure pour se donner pour la religion véritable, pour le vrai christianisme. J'ai montré ailleurs qu'il est contemporain du christianisme, qu'il lui est peut-être même quelque peu antérieur, qu'il a toujours cherché à l'absorber à son profit. On refuserait toute espèce de fond historique aux traditions relatives à Simon le Magicien, même à ce que le livre des Actes des Apôtres dit de ce personnage, on prouverait jusqu'à l'évidence, ce qu'on n'a pas cependant encore fait, que l'Épître aux Colossiens n'est pas du Ier siècle de l'ère chrétienne, qu'il faudrait bien encore accorder que la gnose remonte plus haut que le milieu du IIe siècle de l'ère chrétienne. A cette époque, elle a atteint son apogée; elle jette son plus brillant éclat; elle est divisée en sectes nombreuses; elle s'est étendue de l'Asie Mineure jusqu'à Rome. Elle est donc déjà loin du moment où elle a pris naissance; elle n'en est plus à ses premiers pas; n'est-on pas autorisé à en placer l'origine au moins un siècle plus haut?

Il est tout à fait probable que l'auteur de cet Évangile, quel qu'il soit d'ailleurs, vécut dans un milieu où la gnose jouait un rôle considérable, où elle se trouvait en présence du christianisme, cherchant soit à s'insinuer dans l'Église, soit peut-être même à y dominer. Mais ces conditions se trouvent déjà réunies, dès la seconde moitié du Ier siècle, dans quelques-unes des contrées occidentales de l'Asie Mineure. Éphèse, entre autres, était à cette époque le centre d'un mouvement théosophique très-prononcé. Nous en avons pour preuve les Épîtres de Paul aux Colossiens, aux Éphésiens et à Timothée, et si l'on récuse l'authenticité de ces écrits, on peut en appeler à la présence de Cérinthe dans cette ville, à l'action qu'il y exerça, aux disciples qu'il y laissa après lui. Or, c'est précisément à Éphèse que la tradition est unanime à placer la composition du quatrième Évangile [1].

Tout en reconnaissant, avec Baur, que cet Évangile offre des rapports avec le gnosticisme, principalement avec le système de Valentin, dont l'auteur de cet écrit semble avoir voulu introduire la doctrine des éons dans le christianisme [2], Schwegler appelle plus particulièrement l'attention sur un autre ordre de faits. A ses yeux, le quatrième Évangile est le

[1] Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. V, cap. 10.
[2] Schwegler, *Das nachapostol. Zeitalter*, t. II, p. 371-372.

dernier mot du développement du christianisme dans l'Asie Mineure, le dernier mot, surtout en ce sens qu'il ne représente pas seulement le plus haut degré de ce développement, mais encore qu'il embrasse dans une vue supérieure, synthétique en quelque sorte, les différents éléments en présence dans les églises de ce pays. De bonne heure, le judéo-christianisme, se rattachant dans l'Asie Mineure au nom de Jean, auteur de l'Apocalypse, comme à Rome il se rattachait au nom de Pierre, appela une opposition qui, ici, comme partout ailleurs, trouva dans Paul son plus éloquent interprète. De là une lutte dans laquelle on vit, d'un côté, le montanisme, forme particulière de l'ébionitisme, d'après Schwegler; Cérinthe, pour lequel le christianisme était un judaïsme pneumatique, Ἰουδαϊσμὸς πνευματικὸς, sorte d'ébionitisme gnostique; Papias, Meliton, les presbytres mentionnés par Irénée, etc., et de l'autre, les auteurs inconnus des différents écrits dans lesquels la doctrine du Logos est exposée dans des proportions croissantes et avec une précision de plus en plus grande, écrits qui sont l'Épître aux Hébreux, celle aux Colossiens, celle aux Éphésiens, enfin le quatrième Évangile. Ce dernier ouvrage cependant aurait clos l'ère des discussions, et cimenté la paix en combinant, en conciliant des opinions jusqu'alors opposées. C'est à cette absence d'esprit de parti, à ce caractère uni-

versel, que le quatrième Évangile devrait, s'il faut en croire Schwegler, cette éternelle jeunesse qui le distingue des synoptiques, documents écrits au point de vue d'une tendance spéciale [1]. Cet Évangile n'est pas cependant à ce point une œuvre de conciliation, qu'il ne fasse prédominer la tendance universaliste sur la tendance contraire. Sous ce rapport, on peut le comparer au livre des Actes des Apôtres qui fut aussi composé dans une intention de conciliation, tout en donnant gain de cause au principe paulinien. Dans cette hypothèse, il ne saurait être question d'attribuer ce livre à l'Apôtre dont il porte le nom. Il aurait été écrit longtemps après la mort de Jean, vraisemblablement vers le commencement des discussions des églises de l'Asie Mineure et de celles de l'Occident sur le jour où la pâque devait être célébrée.

L'érudition et la finesse d'esprit qu'a déployées Schwegler dans l'exposition de cette hypothèse sur l'origine du quatrième Évangile, exercent sur l'esprit du lecteur un prestige auquel il est difficile de se soustraire. Mais quand on cherche dans l'Évangile lui-même le caractère que lui assigne cette hypothèse, le charme est bien vite rompu, et l'on s'aperçoit que le monde dans lequel vous a transporté Schwegler est quelque peu imaginaire. Qu'il

[1] Schwegler, *ibid.*, t. II, p. 347.

y ait eu dans l'Asie Mineure, comme ailleurs, des dissensions et des luttes d'opinions parmi les premiers chrétiens, que ces oppositions aient fini par s'user elles-mêmes et par disparaître devant le besoin d'unir et d'organiser les Églises, c'est ce qui ne peut plus être mis en question. Mais on ne saurait trouver, dans le quatrième Évangile, cette intention que Schwegler prête à son auteur de concilier les différends qui agitèrent les Églises de l'Asie Mineure; aussi bien avoue-t-il lui-même que c'est vers un des côtés qu'il penche d'une manière très-sensible. Le parallèle qu'il faudrait voir dans cet écrit entre Jean et Pierre ne correspond, en aucune façon, à celui qu'on trouve dans le livre des Actes entre Pierre et Paul. Ici les représentants des deux opinions contraires, du christianisme universaliste et du judéo-christianisme, sont bien en effet Paul et Pierre; mais, dans l'Asie Mineure, Pierre et Jean représentent si peu, au point de vue de Schwegler, les deux tendances opposées, qu'il nous dit lui-même que le judéo-christianisme marchait dans ces Églises sous la protection du nom de Jean, comme il s'appuyait à Rome du nom de Pierre.

Laissons cependant de côté cette critique de détail, pour nous en tenir à quelques faits généraux qui me paraissent ruiner cette hypothèse.

Je me demande d'abord comment le quatrième Évangile pourrait être le dernier mot des discus-

sions qui divisèrent les chrétiens de l'Asie Mineure dans la première moitié du IIe siècle, quand cet Évangile est en cause dans ces discussions elles-mêmes. Les montanistes en invoquent certains passages en faveur de leurs doctrines, les aloges en repoussent l'autorité en l'attribuant à Cérinthe. Comprend-on que les adversaires des montanistes, si ce livre avait été nouveau, n'eussent pas trouvé d'autre moyen d'en invalider l'autorité qu'en lui donnant pour auteur un gnostique de la fin du Ier siècle? Je n'ignore pas avec quelle facilité on répandait et on acceptait, à cette époque, des pièces supposées; mais c'était toujours dans des conditions bien différentes de celles dans lesquelles se trouvaient alors les partis en lutte dans l'Asie Mineure, que ces fraudes pieuses se commettaient et réussissaient. Des pièces apocryphes n'ont pris naissance dans des écoles religieuses ou philosophiques, que dans des moments où ces écoles ne soulevaient pas d'opposition, ou bien encore où elles n'attiraient pas sur elles l'attention publique.

Ajoutez que nous connaissons assez bien la littérature chrétienne du milieu et de la seconde moitié du second siècle pour pouvoir affirmer qu'elle n'offre pas la moindre ressemblance, ni pour le fond, ni pour la forme, avec le quatrième Évangile. Un récit de la vie du Sauveur, écrit à cet époque, aurait fait une bien autre place à la légende. D'ailleurs

les préoccupations qui assiégeaient alors les esprits s'y seraient glissées en quelque manière. Que l'on compare cet Évangile avec les Épîtres d'Ignace, et l'on restera convaincu qu'il a été composé en un autre temps que celles-ci.

On se trouve en présence d'une difficulté bien autrement considérable, du moins à ce qu'il semble au premier abord, quand on considère que rien n'est plus contraire à l'esprit qui respire dans le quatrième Évangile, que la conception religieuse que l'on sait avoir été celle de l'apôtre Jean. L'Épître aux Galates le représente comme faisant cause commune avec les les apôtres Jacques et Pierre [1] ; son nom ne se présente jamais dans le livre des Actes des Apôtres qu'uni à celui de ce dernier [2] ; il partageait évidemment leurs opinions, comme eux, il enfermait le christianisme dans le cadre du judaïsme, et n'en permettait l'accès aux païens qu'autant qu'ils s'étaient fait d'abord agréger à la famille d'Israël.

Il ne saurait rester le moindre doute sur les sentiments judéo-chrétiens de Jean, si, comme la tradition l'assure, il est l'auteur de l'Apocalypse, de tous les documents du recueil de la Nouvelle Alliance, celui qui exprime le plus clairement, le plus explicitement, le judéo-christianisme. Il y a

[1] *Galates*, II, 9.
[2] *Actes*, III, 1-4 11 ; IV, 10-13-19 ; VIII, 14.

une opposition complète entre les deux types d'enseignement chrétien qui se présentent dans le quatrième Évangile et dans le livre de la Révélation. De tous les écrits compris dans le Nouveau Testament, il n'en est point qui ait laissé plus loin derrière lui la ligne du judaïsme que le premier de ces deux ouvrages. Son auteur s'est élevé à un point de vue idéal, du haut duquel il ne voit dans toutes les religions antérieures, sans en excepter le judaïsme, que des essais imparfaits. Celui-ci apparaît même à l'évangéliste, non pas seulement comme un ensemble d'institutions absolument étrangères à la foi chrétienne, mais encore comme un obstacle au nouvel ordre de choses religieuses, pour lequel il semble même disposé à trouver chez les païens des dispositions plus favorables. Dans l'Apocalypse, c'est tout le contraire. Le nom des Juifs y est réhabilité ; il est considéré comme un titre d'honneur pour les véritables disciples du Christ. L'ennemi réel de l'Évangile, c'est le paganisme ; il est un objet d'exécration pour les fidèles. Sans doute les païens sont aussi appelés au christianisme, mais d'après ce livre, ce n'est qu'autant qu'ils entrent d'abord dans les rangs du peuple élu. Le Christ lui-même est l'enfant d'une mère, qu'à sa couronne aux douze étoiles, on reconnaît immédiatement pour l'image de la famille d'Israël[1], et le temple de Sion, dont Jésus, dans le

[1] *Apocal.*, XII, 1.

quatrième Évangile, proclame la déchéance[1], est glorifié ici comme la demeure indestructible des élus[2].

Cette comparaison pourrait s'étendre sur tous les autres points qui divisèrent les judéo-chrétiens et les chrétiens universalistes; elle conduirait constamment au même résultat[3], en nous montrant d'un côté dans l'auteur de l'Apocalypse un judéo-chrétien accompli, et de l'autre, dans l'auteur du quatrième Évangile, un écrivain qui, poussant aussi loin que Paul la conviction que le christianisme ne fait point de distinctions entre le juif et le grec[4], s'est dépouillé plus complétement encore que l'apôtre des Gentils des préjugés juifs, et a rompu radicalement avec la famille d'Israël[5].

Comment pourrait-on admettre qu'un apôtre qui, dans l'Apocalypse, soutint, jusque dans ses dernières conséquences, une conception entièrement judaïque du christianisme, ait écrit un livre tel que le quatrième Évangile; un livre qui forme le contraste le plus prononcé avec cette conception, et qui

*Jean*, IV, 21.

[2] Reuss. *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, t. II, p. 469 et suiv.

[3] Reuss, *Ibid.*, t. II, p. 471 et suiv., 517 et suiv.

[4] *Romains*, X, 12; *I Corinth.*, I, 24; *Galates*, I, 16, II, 9.

[5] Comparez, *Romains*, I, 16; II, 9; XI, 1-5, 11-15, 25-31, avec *Jean*, IV, 21-24; VIII, 33-47; X, 26; XV, 18 25.

en est la négation, ou pour mieux dire, la condamnation la plus explicite ?

Cette difficulté n'est pas insurmontable, nous disent d'autres critiques. Sans doute ces deux conceptions opposées n'ont pu exister simultanément dans le même esprit ; mais ne peut-on pas admettre qu'elles s'y sont succédé ? L'Apocalypse et le quatrième Évangile ne sont pas de la même époque ; celui-ci ne fut écrit que longtemps après celle-là ; n'est-il pas possible que dans cet intervalle, un complet revirement se soit accompli dans les idées religieuses de l'apôtre ? Est-ce que Paul ne subit pas un changement plus considérable encore, quand d'étroit pharisien qu'il était, il devint l'apôtre des Gentils ?

Cette révolution religieuse et morale n'a pas été seulement possible ; les circonstances au milieu desquelles s'écoula la dernière partie de la vie de l'apôtre, la rendirent nécessaire ; il ne put se faire qu'elle s'accomplît en lui. Il survécut à tous les apôtres ; on sait qu'il parvint aux limites extrêmes de la vieillesse. Il assista par conséquent à la chute de toutes ses espérances. Jérusalem détruite ne se releva pas ; les Juifs dispersés ne furent pas rétablis, et, loin d'être amenés par l'infortune au pied de la croix, ils devinrent des ennemis de plus en plus prononcés de la foi chrétienne ; le second avénement du Christ n'eut pas lieu ; rien n'annonçait à la fin du premier siècle le renouvellement des choses. Ainsi

se trouvait démentie par les événements, la conception judaïsante que l'apôtre s'était faite du christianisme.

Que faire au milieu de ce grand naufrage? Abjurer toute confiance dans les paroles de Jésus? Jean ne pouvait renoncer au souvenir du maître dont il avait été le disciple de prédilection. Dans ces perplexités, une seule pensée pouvait le sauver; il était impossible qu'elle ne se présentât pas à son esprit. Ne pouvait-il pas se faire qu'il eût mal compris l'enseignement du Christ? Une fois cet horizon ouvert devant lui, il soumit à un nouvel examen les paroles du maître qui étaient profondément gravées autant dans son cœur que dans sa mémoire, et le résultat de ce travail fut que ce qu'il avait pris à la lettre, dans un sens concret, devait s'entendre dans un sens spirituel; que le royaume de Dieu n'était pas une monarchie messianique à Jérusalem, mais le triomphe d'un idéal divin dans l'âme des fidèles; que ce n'était ni sur le mont Garizim, ni dans le sanctuaire de Sion que Dieu voulait être adoré, mais qu'il demandait un culte en esprit et en vérité; que la religion nouvelle, en un mot, était une vie spirituelle et non point un vain formalisme. Dès ce moment il entra dans le monde mystique, et l'auteur de l'Apocalypse devint l'auteur du quatrième Évangile[1].

[1] *Revue de Theologie*, t. X, 1855, p. 3 et suiv.

Telle est l'objection et telle est la réponse. Elles pourraient bien l'une et l'autre n'être que de brillants jeux d'esprit. Elles me semblent dans tous les cas manquer de base solide, en ce qu'elles se font chacune également un apôtre Jean fort différent de ce qu'il fut en réalité. Il ne me paraît pas avoir été un judéo-chrétien aussi décidé qu'on le suppose d'un côté, ni une de ces âmes fougueuses ouvertes aux grandes crises, comme on le suppose de l'autre.

Laissons de côté l'Apocalypse dont il faut dire, comme Origène, si je ne me trompe, le disait de l'Épître aux Hébreux : Dieu seul sait quel en est l'auteur, et c'est à peine ensuite si l'on voit un judaïsant dans l'apôtre Jean. En un certain sens, il compte dans ce parti ; mais il ne le conduit ni ne le défend ; il le suit, rien de plus ; tous les autres apôtres immédiats de Jésus-Christ marchent dans ce sens. Autant qu'on en peut juger par les quelques traits que nous ont transmis de lui les livres saints et la tradition, il inclinait au mysticisme, et comme les esprits méditatifs, il n'était ni un homme d'action, comme Pierre, ni un homme de dévotion pratique, comme Jacques. Jeune, il s'attacha à Jean-Baptiste, ascète, et par conséquent aussi mystique. L'austère prédicateur qui traitait les pharisiens de races de vipères[1], ne dut pas lui inspirer un bien vif attache-

[1] *Luc*, III, 7.

ment pour le formalisme de la synagogue, et le disciple ne pouvait pas se faire une bien haute idée des prérogatives du Juif, quand il entendait son maître dire aux Israélites qui se croyaient assurés du salut par le seul fait qu'ils faisaient partie du peuple élu : « Ne dites point en vous-mêmes : nous avons Abraham pour père, car Dieu peut faire naître de ces pierres mêmes des enfants à Abraham [1]. » Ses qualités affectueuses l'avaient rendu cher à Jésus qui, en mourant, lui confia sa mère. Plus tard, il nous apparaît comme l'apôtre du sentiment, de la religion intérieure, si l'on peut ainsi dire. Ajoutez qu'aucun parti ne se réclama jamais de son nom, qu'aucun aussi ne l'attaqua. Dans le livre des Actes, il occupe peu de place; quand il y figure, c'est au second rang, comme compagnon de Pierre; il n'y est jamais présenté comme portant la parole. Je n'entends certes pas amoindrir cet apôtre. En faisant remarquer que le livre des Actes le laisse dans l'ombre, je veux seulement établir qu'il ne prit pas part aux dissensions de l'Église primitive, qui fut bien plus agitée qu'on ne le croit communément, et que, s'il n'y joua pas un rôle actif, c'est que son esprit naturellement méditatif le portait d'un autre côté.

Si Jean ne fut jamais un ardent judéo-chrétien,

[1] *Luc*, III, 8.

il n'eut pas besoin, pour cesser de l'être tout à fait, d'une transformation radicale. Qu'il y ait eu dans ses idées religieuses un certain développement, je n'y vois rien d'impossible. Les Évangiles ne nous disent-ils pas que les apôtres ne comprirent pas d'abord toute la portée de l'enseignement de leur maître? Mais qu'il ait été un autre Paul, c'est une supposition contre laquelle proteste tout ce que nous connaissons de plus certain sur cet apôtre. La tradition nous le représente comme le type de la religion intime. Ce n'est pas dans ces âmes que s'accomplissent les révolutions du genre de celles dont on nous parle ici.

Il aurait été d'ailleurs tel qu'on peut se figurer l'auteur de l'Apocalypse, que la supposition d'une transformation radicale resterait d'une complète invraisemblance. Quoi! à plus de soixante-dix ans, un homme qui n'aurait eu jusqu'alors, en fait de religion, que des notions passablement concrètes, se serait élevé tout à coup, par un travail intérieur, dans les régions les plus éthérées d'un mysticisme idéal? Qu'on n'allègue pas l'exemple de Paul; il n'y a pas de parité entre les deux termes de la comparaison. Quand il ouvrit les yeux à la foi chrétienne, Paul était à cet âge où les révolutions violentes sont faciles au cœur humain, où les forces vives de l'esprit et de l'imagination se prêtent aux entraînements vers ce qu'on tient pour la vérité. Qu'on

ne dise pas que l'apôtre Jean fut jeune longtemps d'idée et de caractère. Qu'en sait-on? Voudrait-on le conclure de la boutade d'intolérance contre Cérinthe, que lui attribue la tradition? ou de ces courses après le jeune homme, que son affection paternelle voulait arracher à une perte imminente? A ces traits, dont rien ne garantit la parfaite exactitude, il serait facile d'en opposer d'autres qui nous montrent en lui une vieillesse calme et sereine, ne fût-ce que la réponse qu'il fit à celui qui lui reprochait une honnête distraction, aussi bien que le fait qui lui attira cette censure imméritée.

Qu'on me permette encore une observation sur ce sujet; Paul n'oublia jamais les erreurs de sa jeunesse; ce souvenir lui pesait; le regret qu'il en éprouvait perce dans plus d'un passage de ses Épîtres. Rien de semblable, ni dans les écrits qui nous sont parvenus sous le nom de l'apôtre Jean, ni dans ce que nous savons de ses dernières années. Nous voyons toujours dans l'apôtre une conscience sereine sur laquelle ne paraît avoir passé aucun orage du genre de celui dont on parle dans cette hypothèse. Il n'est pas jusqu'à la touchante recommandation qu'il adressa, sur son lit de mort, à ses disciples, qui ne témoigne contre la supposition d'une conversion radicale à un certain moment de sa vie. Un homme qui aurait passé par une crise semblable aurait eu, en mourant, d'autres paroles à la bouche.

Ce n'est pas toutefois que cette hypothèse ne pût être une réponse plus ou moins satisfaisante à l'objection qu'on prétend tirer de l'Apocalypse, contre l'authenticité du quatrième Évangile. Mais d'un côté, cette objection ne repose elle-même que sur l'hypothèse que le livre des Révélations est de Jean, hypothèse qui est loin d'être prouvée, et d'un autre côté, elle n'est elle-même qu'un détail au milieu de difficultés bien autrement considérables, détail d'ailleurs dont l'école de Tubingue a certainement exagéré l'importance. Les difficultés réelles que soulève la question de l'authenticité du quatrième Évangile se trouvent dans cet Évangile lui-même.

C'est d'abord cette conception idéale du Sauveur à la manière des gnostiques, et l'emploi d'une terminologie qui semble empruntée à la gnose. Ce caractère particulier du quatrième Évangile est d'autant plus étrange qu'il forme le plus étonnant contraste avec les vues religieuses et le langage des apôtres avec lesquels Jean passa une partie considérable de sa vie ; je veux parler de Jacques et de Pierre. Où aurait-il pris cette tendance métaphysique et ce langage abstrait et philosophique ? On conçoit très-bien qu'il eût pu s'élever à considérer le Sauveur à un point de vue idéal ; là n'est pas la difficulté. Mais en parler comme on l'aurait fait dans les écoles théosophiques d'Alexandrie ou de l'Asie

Mineure, voilà ce qu'on ne peut attendre d'un Juif de la Palestine, peu lettré[1] et tout à fait étranger aux choses du monde philosophique. Voudrait-on qu'il se fût formé et à ce langage et à une forme de penser abstraite et métaphysique, pendant qu'il habita Éphèse? Mais il était déjà avancé en âge, quand il passa dans l'Asie Mineure; ce n'était plus le moment de prendre de nouvelles habitudes intellectuelles, et d'ailleurs le fond et la forme du quatrième Évangile trahissent un homme habitué de longue date à la manière dont les théosophes de cette époque pensaient et parlaient des choses religieuses. On a prétendu, il est vrai, que, bien avant de se fixer dans l'Asie Mineure, l'apôtre Jean avait eu ou du moins pouvait avoir eu des relations avec les Esséniens, dans le commerce desquels il aurait pris cette tournure particulière d'esprit qui donne au quatrième Évangile un certain air de parenté avec le gnosticisme. Mais d'un côté, il n'est pas une seule donnée historique sur laquelle on puisse asseoir cette supposition, et d'un autre côté ce n'est pas avec la théosophie essénienne, mais avec la théosophie gnostique que la forme générale sous laquelle l'œuvre du Sauveur est présentée dans cet écrit, offre une certaine analogie. Je ne prétends certes pas dire ni que cette manière de comprendre et d'exposer le

[1] *Actes*, IV, 13.

christianisme ne soit pas légitime, ni encore moins qu'elle fût absolument une nouveauté au moment où le quatrième Évangile fut écrit. Elle se retrouve en partie dans l'Épître aux Colossiens. Mais Paul était un juif hélléniste de naissance; il était versé dans les lettres grecques; il avait eu de nombreuses relations avec les Alexandrins; quelques-uns des hommes qui l'aidaient dans son œuvre, paraissent avoir connu la philosophie et les écrits de Philon. Ce qui s'explique très-bien dans Paul ne peut se comprendre dans l'apôtre Jean [1].

C'est ensuite la profonde différence qui se remarque entre les récits du quatrième Évangile et ceux des synoptiques, différence qui, en certains points de la vie de Jésus-Christ, va jusqu'à une opposition manifeste. J'ai déjà signalé ces divergences et ces contradictions; je n'y reviendrai pas; mais je ne puis ne pas faire remarquer que la difficulté qui se présente ici n'est nullement résolue par l'hypothèse que le quatrième Évangile n'est

[1] Meyer assure que les fréquents rapports de l'apôtre Jean avec les juifs hellénistes expliquent comment il put se familiariser avec les idées de la philosophie alexandrine et les approprier à sa conception de la nature du Christ. *Krit. exeg. handbuch über das Evangel. des Johannes, Einleitung*, § 2. Mais il ne cite pas un seul fait qui prouve que l'apôtre ait eu en effet des relations fréquentes avec les juifs hellénistes, et en vérité, il lui aurait été difficile d'en citer.

pas une biographie de Jésus-Christ, comme les synoptiques, mais un véritable traité théologique, dans lequel l'auteur s'est proposé d'établir ce qu'il faut penser de la nature et de l'œuvre du Sauveur, et n'a rapporté des actes de la vie de Jésus que comme des preuves de fait en faveur de sa thèse. Quand on admettrait cette hypothèse, sur laquelle cependant il y aurait beaucoup à dire, qu'y gagnerait-on? Tout simplement ceci, qu'on ne saurait attendre du quatrième Évangile un récit suivi de la vie du Sauveur tel que les synoptiques le donnent ou du moins croient le donner, et qu'il n'y aurait pas de raison valable de demander une concordance historique entre cet Évangile et les trois autres. Mais il n'y a pas seulement dans celui-là des récits différents qui ne peuvent pas rentrer dans le cadre de ceux-là; il y a aussi des récits absolument contradictoires. Jésus-Christ est-il allé une seule fois à Jérusalem, comme le rapportent les synoptiques, ou plusieurs fois, comme le raconte le quatrième Évangile? A-t-il annoncé lui-même que, le temple étant renversé, il le relèverait en trois jours, comme le lui fait dire celui-ci [1], ou bien ces paroles ne sont-elles qu'une invention de deux faux témoins, comme l'assurent Matthieu et Marc [2]? Que le quatrième

[1] *Jean*, II, 19.
[2] *Matth.*, XXVI, 60 et 61; — *Marc*, XIV, 57 et 58.

Évangile soit une biographie ou un traité théologique, peu importe; ces oppositions, dont il serait facile d'augmenter la liste, n'en restent pas moins des oppositions, et il faut nécessairement ou que l'auteur de cet Évangile ait été mal renseigné, ou que ce soit les auteurs des synoptiques. Et quand il y a tant d'autres motifs de suspecter l'authenticité de celui-là, on est porté à le sacrifier sous ce rapport à ceux-ci, et par conséquent à douter qu'il soit l'œuvre d'un témoin oculaire [1].

A ces difficultés viennent s'en joindre bien d'autres qui, pour ne porter que sur des détails, ont cependant, pour la plupart du moins, une grande force. J'en citerai quelques-unes.

On a fait remarquer bien souvent que le grec de cet Évangile est infiniment moins coloré d'hébraïsmes que celui des synoptiques. Comment l'apôtre Jean qui, comme les autres apôtres immédiats de Jésus-Christ, était un homme illettré et qui paraît n'avoir habité que dans un âge avancé des pays où le grec était la langue usuelle, aurait-il écrit d'un style plus pur que Marc, par exemple, qui voyagea presque constamment dès sa jeunesse,

[1] Je ne voudrais pas affirmer cependant que dans les cas où ils sont en désaccord manifeste, le récit du quatrième Évangile doive céder le pas à celui des synoptiques. C'est bien plutôt le contraire que je serais disposé à admettre pour la plupart de ces discordances.

dans des lieux où cette langue était parlée, et qui en avait une certaine pratique, puisqu'il fut pendant longtemps l'interprète de Pierre? Je n'attache cependant qu'une très-mince importance à cette objection, car il aurait pu se faire que Jean eût dicté son Évangile à un de ses disciples d'origine grecque, et que celui-ci, en l'écrivant, eût pris soin d'en faire disparaître les tournures trop fortement hébraïques.

Ce qui paraît plus grave, c'est que ce livre ne se présente en aucune façon comme l'œuvre d'un vieillard. Il y circule une séve de vie qui annonce un écrivain dans la force de l'âge. « On y reconnaît, dit Lücke, un esprit mûr, mais non un esprit vieux[1], » et c'est aussi le sentiment de tous les critiques.

Un fait qui est plus étrange encore, c'est que cet évangéliste fait toujours parler Jésus-Christ comme n'ayant avec les Juifs aucun lien de nationalité et comme étant absolument étranger à leur pays et à leur famille. « Il est écrit dans *votre* loi[2], » leur dit-il, en parlant des institutions mosaïques, désignées simplement dans les autres Évangiles sous le nom de la Loi. « Il est écrit dans *leur* loi (dans la loi des Juifs), » dit-il encore ailleurs[3]. Si Jésus-Christ, seul dans

[1] Lücke, *Comment. über die Schrift. Joannis*, t. I, p. 125.
[2] *Jean*, VIII, 17.
[3] *Ibid.*, XV, 25.

le quatrième Évangile, répudiait toute parenté avec la famille d'Israël, on pourrait croire que ce langage lui est attribué par suite de l'idée que l'évangéliste se fait de sa nature hyperphysique et divine. Mais le rédacteur ne parle pas des Juifs en d'autres termes que ne ferait un étranger [1]. L'apôtre Jean, quelle que fût son opinion sur la déchéance des Israélites, aurait-il fait une si complète abstraction de sa nationalité ! il est permis d'en douter.

D'autres traits viennent se joindre à cette particularité pour nous indiquer dans l'auteur de cet Évangile, non un chrétien sorti de la famille de Jacob, mais un chrétien d'origine païenne, ou du moins d'origine judéo-alexandrine. Cet auteur n'est nullement au courant ni de l'histoire, ni des croyances des Juifs, ni même de la géographie de la Palestine. Au chapitre XI, verset 49, il est dit que Caïphe était souverain sacrificateur cette année-là [2] (l'année où Jésus fut crucifié). Cette expression indique que, dans la pensée de l'auteur, Anne et Caïphe alternaient par année dans la charge de grand prêtre. C'est là cependant une erreur. Caïphe resta souverain pontife jusqu'au moment où Vitellius arriva dans la Syrie [3]. Un juif

[1] *Jean*, II, 13 ; V, 45 ; VI, 4 ; VII, 2-22-51 ; XI, 55. Reuss, *Hist. de la théolog. chrét.*, t. II, p. 408.

[2] Τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου, Bretschneider, *Probabilia*, p. 93-94.

[3] Josèphe, *Antiq. jud.*, lib. XVIII, ch. II, § 2 et ch. IV, § 3.

aurait été mieux informé. Cette expression s'explique cependant, si l'on suppose que l'auteur du quatrième Évangile tenait ses informations d'un israélite palestinien qui, parlant mal le grec, s'était servi ici d'un terme vague, ou d'un mot défectueux.

Les lieux sont mal déterminés; quelquefois leur dénomination est mal transcrite. Sichar au lieu de Sichem ne se rencontre sous cette forme que dans cet Évangile [1]. Cette transcription vicieuse s'explique peut-être par une cause analogue à la précédente, la prononciation peu distincte de la dernière syllabe de Sichem ayant laissé dans l'oreille de l'écrivain grec le son de Sichar.

Œnon, où Jean baptisait [2], est un lieu absolument inconnu. Si l'on rapproche ce mot d'un terme de la langue parlée à cette époque dans la Palestine[3], et qui signifie *sources*, on sera conduit à croire que le juif auprès duquel l'écrivain grec se renseignait, ayant, faute du mot grec correspondant qu'il ignorait ou qui ne se présentait pas en ce moment à sa mémoire, employé le mot hébreu, ce mot fut pris pour le nom d'une localité, de sorte que la phrase : Jean baptisait à Œnon, près de Saleim, devrait

[1] *Jean*, IV. 5-7. Bretschneider, *Probabilia*, p. 97.
[2] *Jean*, III, 23.
[3] עינון, *fontes*, *sources*, Buxtorf, *Lexicon chald.*, *talmud. et rabbin.*, col. 1601.

être rétablie en celle-ci : Jean baptisait aux sources qui sont aux environs de Saleim [1].

Une phrase mise dans la bouche des pharisiens, en réponse à une sorte de défense que Nicodème avait hasardée dans la Synagogue en faveur de Jésus-Christ[2], renferme une erreur qu'un Israélite n'aurait certainement pas commise, ou peut-être seulement un malentendu dont l'écrivain grec doit être seul responsable. Dans tous les cas, un auteur, Juif d'origine, n'aurait pas écrit cette phrase : « Informez-vous, disent les pharisiens à Nicodème, et vous verrez qu'aucun prophète n'a été suscité de la Galilée. » C'est là une inexactitude ; les prophètes Jonas et Nahum étaient des Galiléens, et dans les temps anciens bien d'autres étaient nés dans la Galilée. Mais il est tout à fait vraisemblable que la réponse des pharisiens à Nicodème ne ressemblait en rien à ce que nous lisons dans le quatrième Évangile. Ce qu'ils lui dirent, c'est que le prophète (le prophète par excellence, le Messie) ne devait pas, d'après les croyances juives, venir de la Galilée. Par une méprise, qui aurait été impossible, non pas seulement à l'apôtre Jean, mais encore à tout Juif palestinien , mais qui s'explique sous la plume d'un écrivain étranger aux traditions de la Syna-

[1] Bretschneider, *Probabilia*, p. 96.
[2] *Jean*, VII, 52.

gogue, le Nabi dont parlaient les pharisiens, devint un Nabi quelconque.

La même ignorance des idées juives éclate d'une manière bien autrement sensible dans l'étonnement dans lequel l'évangéliste fait tomber Nicodème, à l'ouï des paroles de Jésus-Christ, qu'il faut qu'un homme naisse de nouveau, s'il veut voir le royaume de Dieu [1]. L'expression figurée employée ici par le Sauveur, pour parler du changement de principe de vie dans le chrétien, était usitée dans la théologie juive, dans un sens complétement analogue. On appelait un prosélyte une nouvelle créature [2]. Il n'est pas un seul docteur d'Israël qui n'eut parfaitement compris Jésus.

## IV

Mais qu'est-il besoin de recourir à toutes ces inductions contre l'authenticité du quatrième Évangile, quand nous avons dans le Nouveau Testament lui-même une indication précise du véritable auteur de cet écrit ? J'ai déjà fait remarquer que cet Évan-

[1] *Jean*, III, 3-5.

[2] Lightfoot, *Horæ hebr.* sur *Jean*, III, 3; Schœttgen, sur le même passage et Buxtorf, *Lexicon chald. talmud. et rabbin.*, col. 350, donnent des exemples de l'emploi de cette locution dans la littérature juive.

gile et la première des Épîtres qui nous sont parvenues sous le nom de Jean, sont de la même main. C'est là un fait contre lequel on ne peut élever la moindre objection valable. Il y a aussi deux autres Épîtres très-courtes qui portent également dans la collection du Nouveau Testament, le nom de l'apôtre Jean. Ces deux Épîtres sont inconstestablement du même auteur que la première et par conséquent aussi que le quatrième Évangile. Il suffit, pour en rester convaincu, de comparer ces trois Épîtres.

C'est dans toutes les trois, non pas seulement les mêmes vues religieuses, mais encore les mêmes préoccupations au sujet de doctrines erronées dont il s'agit de délivrer l'Église. Jesus-Christ y est également placé à côté de Dieu comme son *alter ego*[1]. La salutation est donnée dans la seconde, non point comme dans les Épîtres de Paul « au nom de Dieu et de Jésus-Christ, Notre-Seigneur, » mais, « de la part de Dieu le Père, et de la part du Seigneur Jésus-Christ, le fils du Père[2]. » Cette formule est la conséquence des paroles de Jésus-Christ dans le quatrième Évangile : « Moi et le Père sommes un[3]. » La religion nouvelle est désignée dans les deux Épîtres, comme dans la première et dans

[1] *2 Jean*, 9.
[2] *Ibid.*, 3.
[3] *Jean*, x, 30.

l'Évangile par le mot de Vérité [1]. Marcher dans la vérité, c'est faire profession de la doctrine de Jésus-Christ [2]. La charité est associée à la vérité [3], de même que dans la première Épître [4], et encore, ainsi que dans celle-ci, elle est représentée comme un commandement ancien [5].

L'auteur de ces deux Épîtres met également en garde les personnes auxquelles il écrit contre les deux mêmes erreurs qui sont combattues dans la première. Il s'élève d'un côté contre « les séducteurs qui ne confessent point que Jésus venu en chair soit le Christ, et ces séducteurs sont appelés ici, comme dans la première Épître, des antéchrists [6], et d'un autre côté, il condamne ceux qui prétendent que, dès qu'on fait profession de la doctrine de Jésus, on est affranchi de toute obligation morale, en répétant à plusieurs reprises que celui qui vit dans le péché est enfant du diable, et qu'au contraire celui qui est né de Dieu ne vit pas dans le péché [7], idée qui revient si souvent dans la première Épître avec des expressions identiques [8].

[1] *Jean*, 2-4; 3 *Jean*, 3-4-8-12; comp. 1 *Jean*, I, 7; II, 8-10.

[2] 2 *Jean*, 4; 3 *Jean*, 3-4; comp. *Jean* VIII, 44; 1 *Jean*, I, 6; II, 21.

[3] 2 *Jean*, 3, 5, 6; 3 *Jean*, 6.

[4] 1 *Jean*, III, 18-19; IV, 15-17.

[5] 2 *Jean*, 5; comp. 1 *Jean*. II, 7 et 8.

[6] 2 *Jean*. 7-11; comp. 1 *Jean*, II, 18-22; IV, 2, 3.

[7] 3 *Jean*, 11.

[8] 1 *Jean*, III, 8.

Ajoutez enfin que les mêmes locutions se présentent dans les quatre écrits que la tradition attribue également à l'apôtre Jean, entre autres celle-ci qui mérite d'autant plus d'être signalée, qu'elle n'est pas l'expression consacrée d'une idée chrétienne fondamentale : « afin que votre joie soit parfaite [1]. » Il n'est pas jusqu'à cette étonnante attestation de véracité et de compétence que j'ai signalée dans le quatrième Évangile et dans la première Épître [2], qui ne se reproduise dans l'un de ces deux petits écrits [3].

Telle est la ressemblance de ces deux Épîtres avec la première, que l'on a cru pouvoir les regarder, principalement la seconde, comme de simples extraits de celle-ci [4]. Cette hypothèse me paraît inadmissible ; les faits particuliers mentionnés dans les deux petites Épîtres prouvent, ce me semble, qu'elles sont des écrits originaux. Mais il est évident qu'elles sont de la même main que l'Épître plus considérable qui les précède et qu'elles ont été écrites dans les mêmes circonstances.

Qu'on remarque maintenant que de ces quatre écrits d'un même auteur, il en est deux, l'Évangile

[1] 2 *Jean*, 12 ; 3 *Jean*, 3 ; 1 *Jean*, I, 4 ; *Jean*, III, 29 ; XV, 11 ; XVI, 24 ; XVII, 13.

[2] *Jean* XIX, 35 ; XXI, 24 ; 1 *Jean*, IV, 14.

[3] 3 *Jean*, 12.

[4] Hilgenfeld, *Das Evang. Johan.*, p. 498.

et la première Épître, qui sont anonymes, tandis que les deux autres portent, non pas le nom, mais du moins l'indication de la qualité de celui qui les a composés. Il se désigne sous le titre « de presbytre » πρεσβύτερος, sans doute, le presbytre de la circonscription à laquelle appartiennent les personnes auxquelles ces deux lettres sont envoyées; on peut d'autant mieux le croire, qu'il annonce lui-même, dans l'une et dans l'autre de ces deux missives, qu'il espère aller bientôt les visiter [1], et qu'il parle comme un homme qui est chargé de les instruire [2] et qui a quelques droits à la surveillance de leurs églises [3]. Que conclure de là, sinon que les deux autres écrits sont également de ce presbytre?

Qu'on ne se laisse pas arrêter par cette circonstance que le quatrième Évangile et la première Épître ne portent pas d'indication d'auteur, comme les deux petites Épîtres. Cette différence s'explique d'elle-même. Les deux grands ouvrages sont des écrits de doctrine, ayant une valeur générale, s'adressant à tous les chrétiens ou du moins pouvant être utiles à tous; les deux petites Épîtres sont consacrées à des affaires presque personnelles. Le nom de l'auteur n'ajoutait rien à l'autorité des deux

[1] 2 *Jean*, 12; 3 *Jean*, 14.
[2] 2 *Jean*, 5-12; 3 *Jean*, 13.
[3] 3 *Jean*, 4-10-12.

premiers : il était au contraire indispensable dans les deux autres. D'ailleurs dans le quatrième Évangile et dans la première Épître, l'auteur ne parle pas en son propre nom ; il transmet une doctrine qui s'appuie sur une autorité reconnue, consacrée ; il n'est en quelque sorte, ou pour mieux dire il ne se prend lui-même que pour l'interprète de l'apôtre dont il dit qu'il sait que le témoignage est digne de foi [1].

On a voulu, il est vrai, voir dans ces mots ὁ πρεσβύτερος, non un titre ecclésiastique, mais un simple qualificatif que l'apôtre Jean se serait appliqué à lui-même. Saint Jean, dit Michaëlis, prend dans ces deux Épîtres le titre d'ancien (πρεσβύτερος) parce que, depuis la mort de saint Pierre, il était à la lettre l'ancien ou le père de l'Église, et même, avant la mort de Pierre, il pouvait prendre ce titre avec autant de droit que saint Pierre [2].

Cette explication est entièrement arbitraire ; elle manque de toute vraisemblance. Le mot πρεσβύτερος (ancien) a un sens déterminé dans l'Église primitive ; il désigne le surveillant ou le président de diverses communautés chrétiennes ; il n'y a pas d'exemple qu'il ait été pris par un apôtre, et jamais l'explication donnée par Michaëlis n'aurait été

[1] *Jean*, XXI, 24.
[2] Michaëlis, *Introd. au Nouv. Testam.*, t. IV, p. 491 et 492.

même imaginée, si l'on n'était pas parti de l'idée préconçue que ces deux Épîtres aussi bien que le quatrième Évangile et la première Épître étaient de l'apôtre Jean, comme l'assurait la tradition ecclésiastique. Pour quiconque prend les choses pour ce qu'elles sont, pour ce qu'elles se donnent elles-mêmes, l'auteur de ces deux Épîtres est un presbytre, c'est-à-dire le surveillant ou le président d'une Église, et du fait que ces quatre écrits sont de la même main, il se croira en droit de conclure que le quatrième Évangile, aussi bien que les trois Épîtres, sont, non de l'apôtre Jean, mais de ce presbytre.

Qui était ce presbytre? on l'ignore; bien des circonstances paraissent cependant se réunir pour nous montrer en lui le président de l'Église d'Éphèse et probablement un disciple de Jean qui, après la mort de cet apôtre, lui avait succédé dans la direction de cette communauté chrétienne. Nous n'avons aucune raison de douter que le quatrième Évangile n'ait pas été écrit à Éphèse, comme l'assure la tradition. Nous savons d'autre part que les deux erreurs combattues aussi bien dans la première Épître que dans les deux autres, furent d'abord particulières aux contrées occidentales de l'Asie Mineure. Si ces écrits doivent être regardés comme composés dans cette ville, on peut supposer avec quelque vraisemblance, que le presbytre qui en est l'auteur, présidait l'Église d'Éphèse; et comme, d'un autre côté, il est

incontestable que ces livres remontent à la fin du premier siècle, on est conduit à voir dans ce personnage le successeur même de l'apôtre Jean.

## V

Si le quatrième Évangile n'est pas de l'apôtre Jean, comment s'est-il fait qu'on le lui ait attribué?

Ce que je viens de dire de l'auteur de cet écrit peut faire prévoir la solution qu'il convient de donner à cette question. Cet Évangile se rattache, en un certain sens, à l'apôtre Jean; il est sorti, non pas seulement de ce qu'on pourrait appeler son école, mais encore de son enseignement. La tradition en a fait remonter la composition jusqu'à lui, parce qu'il est dans la nature de la tradition de ne pas s'arrêter aux termes moyens, d'omettre les intermédiaires, et de n'avoir égard qu'à la cause première, quelques modifications qui aient pu se produire dans l'intervalle qui sépare cette cause première de la cause seconde et efficiente. Si cet Évangile est l'œuvre d'un disciple de Jean parlant au nom de son maître, la tradition ne se sera pas occupée de ce disciple, elle n'aura considéré que le maître et elle aura dit que le quatrième Évangile est de l'apôtre Jean.

Ces généralités ne peuvent cependant pas suffire. Entrons dans l'examen de cette hypothèse. Nous trouverons sur notre route une foule de présomptions dont quelques-unes me semblent s'élever à la hauteur de preuves historiques. Nous verrons, entre autres, que seule elle est capable de rendre un compte satisfaisant de tous les faits de détail de ce difficile problème.

Et d'abord il me semble impossible de ne pas admettre que cet Évangile ait pris naissance dans le cercle des chrétiens que l'apôtre Jean présida à Éphèse dans les dernières années de sa vie. On en a une incontestable indication dans ce fait que les opinions théologiques que l'on trouve dans les écrits de ceux des Pères apostoliques qui formèrent leur éducation chrétienne dans ce milieu et qui nous sont connus comme des disciples de Jean, rappellent, dans leurs traits essentiels, le fond et même le langage du quatrième Évangile, tandis qu'on ne voit rien de semblable dans les autres écrivains ecclésiastiques de la première moitié du second siècle, c'est-à-dire dans Barnabas, dans Clément de Rome et dans Hermas.

Dans les écrits d'Ignace et de Polycarpe, ainsi que dans l'Épître à Diognète qui appartient bien certainement à la même famille[1], Jésus-Christ est

[1] L'auteur de l'*Épître à Diognète*, ch. II, se donne lui-même

désigné, comme dans le quatrième Évangile, par les noms de Vérité [1], de Vie [2], de Verbe [3]. Il est représenté comme existant avant l'origine des choses, et comme ayant donné l'être à toutes les créatures [4]. C'est par lui que Dieu s'est fait connaître à nous [5]. Aucun homme n'a jamais vu Dieu, est-il dit dans l'Épître à Diognète; mais il s'est manifesté lui-même, il s'est manifesté par la foi à laquelle seule il est donné de le voir [6]; c'est par lui que Dieu nous a appelés au salut. De même qu'un roi qui veut traiter avec ses peuples, envoie auprès d'eux son fils, l'héritier de son trône, ainsi Dieu, est-il dit encore dans la même Épître, a envoyé aux hommes son Verbe qui est Dieu lui-même, comme le gage le plus précieux de son amour, pour les rappeler à lui [7].

pour un disciple des apôtres. Desquels? Non sans doute des judaïsants dont il contredit sans cesse les principes, ni même de Paul, dont il dépasse le système, mais, autant qu'on en peut juger par les traits de ressemblance que son écrit offre avec la théologie d'Ignace et de Polycarpe, du même apôtre dont ceux-ci étaient les disciples, c'est-à-dire de Jean.

[1] *Epistola ad Diognetum*, cap. VII.

[2] Ignace, *Epist. ad Magnesios*, cap. I; *ad Ephes.*, cap. III, *ad Smyrn.*, cap. IV; *Epist. ad Diognet.*, cap. IX

[3] *Epist. ad Diognet.*, cap. VII; Ignace, *ad Magnes.*, cap. VIII, ὅς (Jésus-Christ) ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀΐδιος.

[4] Αὐτὸν τὸν τεχνίτην καὶ δημιουργὸν τῶν ὅλων, *Epist. ad Diognet.*, cap. VII.

[5] Θεὸς ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, Ignace, *ad Magnes.*, cap. VIII.

[6] *Epist., ad Diognet.*, cap. VIII.

[7] *Epist., ad Diognet.*, cap. VII et IX.

La doctrine de l'incarnation du Verbe, particulière au quatrième Évangile, se retrouve dans Ignace, dans Polycarpe, dans l'Épître à Diognète; elle est inconnue à Hermas, à Barnabas et à Clément de Rome. « Attendez, dit Ignace à Polycarpe, celui qui est au delà de tous les temps, qui, étant éternel et invisible, s'est rendu visible pour nous, et qui, n'étant ni palpable ni passible, est devenu capable de souffrir et s'est livré pour nous à toutes sortes de tourments et d'outrages[1] ». Ailleurs le même écrivain appelle Jésus-Christ Dieu fait homme[2].

Ces mêmes Pères ne sont pas moins préoccupés que l'auteur de la première Épître de saint Jean, de l'erreur de ceux qui niaient que Jésus-Christ eût revêtu un corps réel : c'est un thème sur lequel Ignace et Polycarpe reviennent sans cesse[3]. Ils ne traitent pas les partisans de cette fausse doctrine avec plus de ménagement que l'auteur de cette Épître. Celui-ci les qualifiait d'antéchrist; Ignace les appelle des bêtes furieuses et des chiens enragés[4].

Jésus-Christ est représenté par ces Pères comme étant venu détruire l'empire du prince de ce monde

[1] Ignace. *Epist.*, *ad Polycarpum*, cap. III.

[2] Θεός ἀνθρωπίνως φανερούμενος, Ignace, *ad Ephes.*, cap. XIV; ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, Ignace. *Ibid.*, cap. VII.

[3] Ignace, *ad Ephes.*, cap. VII; *ad Trallian.*, cap. X et XI; *ad Smyrn.*, cap. II-VI; Polycarpe, *ad Philip.*, cap. VII.

[4] Ignace, *ad Ephes.*, cap. VII.

et abolir l'antique règne de l'erreur et du péché [1]. On retrouve, par conséquent, ici cette lutte entre le principe divin et le principe du mal qui tient une place si considérable dans la métaphysique religieuse des écrits qui portent le nom de l'apôtre Jean.

Enfin Ignace ne professe pas pour le judaïsme des sentiments différents de ceux de l'auteur du quatrième Évangile. « Il est absurde, dit-il, de confesser Jésus-Christ et de judaïser. Ce n'est pas, ajoute-t-il, le christianisme qui doit croire au judaïsme, mais le judaïsme au christianisme, afin que les hommes de tous les pays puissent par la foi être réunis en Dieu [2]. Vivre selon la loi des Juifs, dit-il encore, c'est avouer que nous n'avons pas reçu la grâce [3]. »

Si maintenant l'on considère que ces idées ne sont le fait ni d'Ignace ni de Polycarpe, hommes peu portés à la métaphysique et au mysticisme et plus préoccupés du besoin d'organiser l'Église que de formuler des dogmes, ni de l'auteur de l'Épître à Diognète, esprit infiniment plus ouvert et plus compréhensif que les deux précédents, mais plus accessible au sentiment qu'à la science ; qu'elles ne sont mentionnées dans leurs écrits que comme des croyances reçues, déjà établies et presque du res-

[1] Ignace, *ad Ephes.*, cap. XIX; *ad Roman.*, cap. VII.
[2] Ignace, *ad Magnes.*, cap. X.
[3] Ignace, *ibid.*, cap. VIII ; *ad Philadelph.*, cap. VI et IX.

sort de la tradition; qu'elles sont, non les éléments épars d'une doctrine future et non encore arrêtée, mais bien plutôt les souvenirs d'un enseignement plus ou moins bien compris, on n'hésitera pas à en chercher l'origine à Éphèse, dans le groupe de fidèles qui se pressaient autour de Jean, et dont avaient fait partie Ignace, Polycarpe et vraisemblablement aussi l'auteur de l'épître à Diognète, et l'on ne pourra s'empêcher de faire remonter jusqu'à l'apôtre lui-même, non sans doute le système tout entier, mais du moins les principes premiers, à la fois le germe et le prétexte des développements et des additions qui s'y juxtaposèrent comme des compléments légitimes.

Quel est ce premier fond? Il ne peut consister que dans la conception du Sauveur comme être hyperphysique et divin, conception qui est évidemment le point de départ de tout le système. Il n'est pas besoin de supposer dans Jean la révolution religieuse dont on parle, pour s'expliquer comment le Messie des judéo-chrétiens devint aussi pour lui le Verbe de Dieu. Le culte des souvenirs aurait suffi pour opérer cette transformation, quand bien même une foule d'autres causes ne seraient pas venues y contribuer. Jésus-Christ devait se présenter enfin sous une forme idéale au cœur d'un apôtre tel que Jean.

Une fois le Sauveur compris dans ce sens, comment sa mort pouvait-elle être envisagée, sinon

comme l'effet d'une conspiration des puissances du mal contre le saint et le juste? son œuvre tout entière, sinon comme une lutte contre ces puissances du mal, lutte qui devait nécessairement se terminer par leur défaite? et les rapports des croyants avec lui, sinon comme une union mystique?

Je ne dis pas que cet ensemble de conceptions premières ne pût, entendu dans un certain sens, offrir quelque apparence gnostique; mais il ne dérivait pas du gnosticisme; il était le produit d'un travail spirituel qui s'était opéré dans l'apôtre et dont il est possible de se rendre compte, quand on a égard et à sa nature, dans laquelle dominaient les sentiments affectueux et par conséquent aussi une tendance mystique, et les circonstances particulières dans lesquelles il se trouva placé, ayant survécu, et pendant longtemps, aux autres apôtres et n'ayant plus autour de lui, pour s'entretenir d'un maître dont il gardait de si profonds souvenirs, que des hommes qui ne l'avaient pas connu personnellement.

Telles furent les conceptions, — peut-être serait-il plus exact de dire, tels furent les sentiments, — qu'il apporta dans l'Asie Mineure. Là il fut entouré de fidèles qui avaient ce qui vraisemblablement lui manquait, je veux dire l'habitude des notions métaphysiques. Ce fut entre leurs mains que les vues religieuses de l'apôtre prirent ce caractère

abstrait et spéculatif, sous lequel elles se présentent dans le quatrième Évangile.

Peut-être y avait-il parmi les chrétiens d'Éphèse un homme qui avait cherché d'abord la satisfaction des besoins de son âme dans quelque école gnostique, sans pouvoir l'y trouver. Le christianisme avait parlé plus vivement à son cœur; mais il avait apporté dans sa foi nouvelle une invincible tendance à considérer les choses religieuses d'un point de vue métaphysique, en même temps que l'habitude d'un langage abstrait. Cet homme, d'un esprit plus cultivé que le commun des fidèles, put donner à la conception chrétienne de Jean la forme en apparence gnostique, sous laquelle elle nous est parvenue. Quand tant de chrétiens se laissaient séduire par le gnosticisme[1], il serait étrange que des gnostiques ne fussent jamais passés du côté du christianisme; dans une époque de fermentation spirituelle telle que les deux premiers siècles de l'ère chrétienne, ces revirements d'opinions religieuses ne devaient pas êtres rares.

La supposition d'un gnostique converti au christianisme n'est pas même nécessaire pour se rendre compte des développements que les conceptions chrétiennes de l'apôtre reçurent à Éphèse. Il suffit

[1] 1 *Timothée*, IV, 1-3; 2 *Timothée*, II, 17 et 18; III, 1-9; IV, 3-4; 1 *Jean*, II, 18 et 19.

d'admettre que dans le cercle des fidèles qu'il présidait, il se trouvait des hommes qui, juifs hellénistes de naissance, avaient quelque connaissance de la philosophie alexandrine, ou encore quelques-uns de ces nombreux païens qui, à cette époque de décadence universelle, cherchaient un refuge dans les spéculations mystiques. Et ce n'est pas là une hypothèse dénuée de vraisemblance, car c'était parmi ces hommes, juifs ou païens, travaillés par des besoins religieux, que le christianisme trouvait des cœurs ouverts aux principes qu'il annonçait.

Un des membres de cette société chrétienne d'Éphèse composa, en prenant l'enseignement de l'apôtre Jean pour guide, un tableau de l'œuvre de Jésus-Christ. Ce travail, auquel peut-être plusieurs autres prirent part, n'était destiné dans le principe, selon toutes les vraisemblances, qu'à l'édification du groupe des fidèles qui se réunissaient autour de l'apôtre. Jean donna-t-il sa sanction à cet ouvrage? C'est possible. Rien en effet n'y pouvait lui sembler opposé à ses vues et à ses sentiments. Si Jésus-Christ y était désigné sous des termes métaphysiques dont il ne s'était pas servi lui-même, qu'il ne connaissait peut-être même pas avant d'avoir vécu, à Éphèse, au milieu d'hommes habitués au langage de la théosophie de ce temps, ces termes devaient lui paraître propres à exprimer l'idée mystique qu'il se faisait de son divin Maître.

Il n'y avait pas de raison pour qu'il vît dans ce livre autre chose qu'une exposition savante de sa foi au Sauveur, et en réalité, il n'avait été composé que pour reproduire son enseignement. Si les choses se passèrent ainsi, il dut nécessairement en résulter que cet écrit fut généralement regardé comme l'Évangile de l'apôtre Jean.

Mais les choses auraient suivi un autre cours, l'apôtre n'aurait considéré ce livre que comme une œuvre personnelle à son auteur, il n'en aurait eu même qu'une connaissance vague, et, pour pousser les choses au pire, cet écrit n'aurait été composé que dans l'extrême vieillesse de Jean, trop tard pour qu'il pût lui être communiqué, ou encore aussitôt après sa mort, dans l'intention de suppléer à sa voix qui venait de s'éteindre, que le même résultat se serait produit et qu'on aurait rattaché au nom de l'apôtre Jean un Évangile qui sortait du sein de la société chrétienne dont il avait été le chef et le docteur, qui était l'écho de sa prédication, la transcription presque littérale de son enseignement, et, dans tous les cas, le recueil des discours du Seigneur qu'on lui avait si souvent entendu répéter.

Si maintenant nous appliquons cette hypothèse aux difficultés que soulève le quatrième Évangile, nous verrons qu'elle a pour toutes une solution satisfaisante. Sans doute il n'est aucune des autres suppositions qui ne puisse en résoudre plus ou moins heu-

reusement quelques-unes ; mais, en outre qu'elles en laissent toutes un certain nombre de côté, souvent plus qu'elles n'en expliquent, elles ont cet inconvénient d'en faire naître, par leurs explications mêmes, de nouvelles, beaucoup plus graves encore.

On vient de voir comment, dans cette hypothèse, le quatrième Évangile, sans être toutefois un écrit de Jean, comme on est forcé d'en convenir, se rattache au nom de cet apôtre. Il n'en faut pas davantage pour rendre raison de la tradition ecclésiastique qui, depuis la fin du second siècle, ne lui reconnaît pas d'autre auteur, et dont l'origine reste inexplicable, dans toute autre supposition. L'antiquité de ce livre est en même temps sauvée, et par là s'expliquent et les citations plus ou moins précises qu'on en trouve dans les écrits du second siècle, et les traces bien marquées de la théologie qui lui est propre, dans les Épîtres d'Ignace et de Polycarpe et dans celle à Diognète, toutes choses qui restent absolument inconcevables dans le système de Baur et de Schwegler. Le silence de Papias sur cet Évangile n'a plus rien qui nous étonne. L'évêque de Hiérapolis avait vécu avec la plupart des chrétiens au milieu desquels cet Évangile avait été composé; il en connaissait sans le moindre doute l'auteur, et comme cet auteur n'était pas un apôtre, et qu'il avait mis en œuvre l'enseignement de Jean, non en simple compilateur, ainsi qu'avait fait Marc

pour la prédication de Pierre, mais en écrivain jusqu'à un certain point indépendant, Papias pouvait ne pas compter cet écrit au nombre de ceux qui dérivaient directement des apôtres.

D'un autre côté, l'origine première de cet écrit reste apostolique, et il n'est pas nécessaire de recourir à une fraude pieuse, qui se justifierait ici d'autant moins, qu'un livre composé dans le dessein de soutenir une doctrine aurait été infiniment plus explicite dans le sens de cette doctrine, que ne l'est notre quatrième Évangile. On a vu comment l'apôtre Jean, qui ne fut jamais un ardent judéo-chrétien, ainsi qu'on le suppose d'ordinaire sans raisons suffisantes, fut amené à la conception chrétienne qui forme le fond général de cet écrit, et, quant aux éléments gnostiques qui s'y trouvent, ils ont dans l'hypothèse proposée, une explication à la fois facile et naturelle, sans qu'il faille, pour en rendre compte, placer la composition de cet Évangile au milieu du second siècle, époque où ils auraient certainement été plus accentués, où ils auraient pris une place bien autrement considérable, et où ils se seraient mêlés à d'autres éléments.

Il est à peine nécessaire de faire remarquer que la pureté de la langue grecque relativement plus grande dans cet Évangile que dans les trois précédents, ainsi que les erreurs topographiques et géographiques qu'on y rencontre, également incom-

préhensibles dans l'hypothèse qui, avec la traditon ecclésiastique, attribue cet écrit à l'apôtre Jean, n'ont plus rien qui puisse nous étonner, dès qu'on y voit l'œuvre d'un chrétien, d'origine païenne ou sorti du milieu des juifs hellénistes dont le grec était la langue usuelle, et qui étaient en général peu au courant de ce qui se passait parmi leurs coreligionnaires de la Palestine.

Les expressions sous lesquelles Jean est désigné dans cet Évangile, fort singulières, si l'apôtre en est l'auteur, prennent, dans notre hypothèse, un tout autre caractère. Elles furent dictées par un sentiment de délicatesse facile à comprendre. Parlant du maître, de son vivant, pour ainsi dire en sa présence, le rédacteur de cet écrit éprouva quelque scrupule à le mettre en scène nominativement : ne pouvant cependant ne pas lui donner une place dans le récit de la vie du Sauveur, il parla de lui en des termes que la discrétion lui commandait, mais que comprenaient tous ceux auxquels son ouvrage était destiné.

Il n'est pas jusqu'à ces attestations de compétence et de véracité, si invraisemblables, si choquantes même sous la plume de l'apôtre, qui ne prennent un sens naturel, très-acceptable, aussitôt que l'on voit dans le quatrième Évangile l'œuvre d'un disciple de Jean. Il était dans l'ordre des choses que l'auteur s'en référât au témoignage du maître, qu'il

indiquât d'une manière ou d'une autre que les renseignements qu'il donnait venaient d'un témoin compétent. Ces passages seraient encore plus faciles à comprendre, si, comme d'ailleurs on peut le supposer avec quelque vraisemblance, ils n'avaient été ajoutés à cet écrit qu'au moment où, après la mort de l'apôtre, on en étendit la publicité au delà du cercle étroit dans lequel il est probable qu'il avait été renfermé jusqu'alors.

Les différences et les contradictions qui se trouvent entre le quatrième Évangile et les synoptiques ont fait penser que l'auteur de celui-là avait suivi une autre tradition que les auteurs de ceux-ci. Dans notre hypothèse, il ne peut guère y avoir d'autre tradition pour l'auteur du quatrième Évangile que l'apôtre Jean. Mais rien ne nous assure qu'il n'y ait eu ni malentendu ni confusion dans l'esprit et dans les souvenirs du rédacteur de cet écrit. Dans tous les cas, Jean peut être ici mis hors de cause, et les erreurs de fait, si toutefois elles sont du côté du quatrième Évangile et non du côté des synoptiques, doivent être imputées non à l'apôtre, mais à celui de ses disciples qui a composé cet Évangile.

# LE CHRISTIANISME DES APOTRES

## I

C'était un article de foi pour l'ancienne théologie que la plus complète unité de vues et de doctrines avait régné parmi les premiers propagateurs du christianisme [1], unité qui, d'ailleurs, était empreinte, d'après les croyances du XVIe et du XVIIe siècle, dans la Bible tout entière, depuis la première page jusqu'à la dernière. Cette conviction était née, non de l'étude des textes bibliques, mais de la théorie, alors incontestée, de l'inspiration absolue des écrivains sacrés. On admettait que les apôtres, comme les prophètes, n'avaient été dans leurs discours que les organes du Saint-Esprit et dans leurs écrits que ses secrétaires[1]. Comment, échos passifs de la pensée divine,

[1] Apostolos merito Dei amanuenses, Christi manus et Spiritus

auraient-ils pu différer dans leur enseignement et ne pas prêcher tous également une même doctrine?

Il se trouve cependant dans quelques-uns des livres du Nouveau Testament, principalement dans les Épîtres, des passages fort nombreux qui font allusion à des conflits réitérés parmi les apôtres. Ces passages faisaient le tourment de l'ancienne théologie. La plus marquée de ces oppositions est celle qui divisa saint Paul et saint Jacques sur les conditions du salut. On n'est sauvé, d'après le premier, que par la foi, et d'après le second, que par les œuvres[1]. Devant ces déclarations contraires, Luther prit un parti héroïque. Partisan déclaré de la doctrine du salut par la foi, il traita, sans hésiter, l'écrit qui porte le nom de saint Jacques, d'Épître de paille[2]. La difficulté était tranchée par là sans le moindre doute; mais le remède était pire que le mal. Que serait-il advenu des livres bibliques, si l'on n'avait pas eu d'autre moyen de résoudre chaque opposition que par le sacrifice d'un des deux termes, et si chaque théologien, s'autorisant de l'exemple de Luther, s'était donné la liberté de rejeter du canon les parties dont l'enseignement ne s'accor-

Sancti tabelliones seu notarios vocamus. J. Gerhard, *Loci theologici*, édit. de 1762-81, t. III, p. 26.

[1] *Romains*, III, 20-26; IV, 1-8; 18-25; *Galat.*, III, 1-7; V, 5 et 6; — *Jacques*, II, 14-26.

[2] *Luther's Werke*, édit. de Walch, 1744, t. XIV, p. 105 et 148.

dait pas avec ses opinions particulières? Les plus fervents disciples du réformateur ne voulurent pas les suivre dans une voie qui conduisait à l'abîme, et Luther lui-même eut, plus tard, à ce qu'on assure, quelque regret d'avoir trop facilement cédé à ses préoccupations dogmatiques.

Que faire cependant des oppositions que les livres du Nouveau Testament contiennent? En admettre la réalité historique, c'était renoncer à une des idées fondamentales de l'ancienne théologie, à la doctrine de l'unité parfaite de l'enseignement apostolique, et du même coup à la théorie de l'inspiration absolue. Les théories *à priori* ne cèdent pas d'ailleurs avec cette facilité devant les faits qui leur sont contraires; elles s'obstinent pendant des siècles à les nier, et, quand il faut enfin les reconnaître, elles les expliquent dans leur propre sens. Le premier parti était le seul que pût adopter la théologie du XVIe siècle

Flaccius Illyricus posa en principe qu'il n'y a nulle part dans la Bible de contradictions véritables. « Si certains passages, dit-il, nous semblent se contredire, il ne faut s'en prendre qu'à notre ignorance. Ils ne nous paraissent opposés que parce que nous ne comprenons pas bien les choses dont il y est question, ou parce que nous ne savons pas saisir le véritable sens des paroles de l'écrivain sacré, ou bien encore parce que nous ne considérons pas

avec assez de soin toutes les circonstances qui se rapportent à ce sujet[1]. » Telle est la théorie qui va régner pendant deux siècles dans les écoles luthériennes : il n'y a dans la Bible que des contradictions apparentes, *mera repugnantiæ species;* ces contradictions s'arrêtent à la surface; il n'en est point qui atteigne le fond même des doctrines.

Puisque ces contradictions ne sont qu'apparentes, il doit être possible de les expliquer et de les résoudre; les théologiens du XVI[e] et du XVII[e] siècle le crurent du moins, et, dans cette conviction, ils entreprirent, avec une persistance infatigable, de tourner et de retourner dans tous les sens les divers passages bibliques qui ne sont pas d'accord entre eux. Les personnes étrangères à l'histoire de la théologie ne peuvent se faire une idée des trésors d'érudition et d'imagination dépensés en pure perte à la solution des difficultés qui ne pouvaient, à ce point de vue, être résolues; mais les rapprochements les plus forcés et les explications les plus arbitraires satisfaisaient les esprits prévenus et disposés par leurs croyances dogmatiques à se prêter aux illusions les moins propres cependant à séduire.

La science théologique de cette époque, science

[1] *Clavis Scripturæ sacræ*, édit. de Bâle, 1609, dans le chap. *De conciliatione pugnantium dictorum*, § 5, p. 38.

dans laquelle presque tout était de convention, se proposait moins de chercher, sans parti pris, dans l'Écriture sainte, ce qu'elle dit réellement, que d'y trouver les doctrines reçues dans l'Église. On avait élevé ce procédé arbitraire d'interprétation à la hauteur d'une théorie; on l'appelait le principe de l'analogie de la foi. Ce fut là, depuis Flaccius Illyricus jusqu'à Rambach, c'est-à-dire depuis la réformation jusqu'au milieu du siècle dernier, la règle capitale de l'exégèse [1].

On comprend qu'en interprétant les livres saints avec l'intention bien arrêtée d'y voir la dogmatique ecclésiastique, on n'était guère exposé à y rencontrer des contradictions; mais on l'était continuellement à en tordre le sens et à prêter aux écrivains sacrés des idées qui leur avaient été complétement étrangères. Ce qu'on appelait l'*harmonia dictorum biblicorum* ne s'obtenait qu'aux dépens de la vérité historique.

Ce monde de fictions, dans lequel la théologie avait vécu jusqu'alors, s'évanouit devant une méthode d'interprétation conforme aux principes de la droite raison. Ernesti, en établissant que les livres saints ne peuvent être interprétés, comme tous les

[1] L'exégèse de l'Église catholique est tout aussi arbitraire. Elle est dominée par les quatre autorités auxquelles elle est tenue de se soumettre : *regula fidei, praxis Ecclesiæ, Patrum consentium interpretatio, conciliorum præscripta.*

ouvrages de littérature ancienne ou de littérature étrangère, que d'après les règles grammaticales des langues dans lesquelles ils sont écrits, et Semler, en montrant qu'il n'est pas moins nécessaire de tenir compte des événements, des coutumes, de la manière de penser des temps dans lesquels chacun d'eux a été composé, ouvrirent à l'exégèse le champ de la réalité historique [1]. Elle n'y a marché longtemps que d'un pas mal assuré, et encore aujourd'hui l'orthodoxie redoute de s'aventurer sur un terrain où elle risquerait de voir tomber ses illusions les plus chères.

Une exégèse débarrassée, en grande partie du moins, des préoccupations dogmatiques qui jusqu'àlors l'avaient enchaînée, guidée par des principes herméneutiques réellement scientifiques, plus consciencieuse, en ce sens, qu'elle procédait sans parti pris et qu'elle n'avait d'autre dessein que de cher-

[1] L'ouvrage capital d'Ernesti sur cette matière est : *Institutio interpretis Novi Testamenti*. Leipz., 1761, in-8, souvent réimprimé depuis ; celui de Semler : *Apparatus ad liberam Novi Testamenti interpretationem*, 1767 ; six ans après, il publia un ouvrage semblable sur l'interprétation de l'Ancien Testament. A ces deux écrits il faut joindre celui qu'il avait fait paraître précédemment sous ce titre : *Vorbereitung zur theologisch. Hermeneutik*. « C'est Semler, dit M. Reuss, qui a prononcé le mot magique qui a enfin délivré la théologie biblique du joug de la tradition. » Reuss, *Gesch. der heilig. Schriften des Neuen Testatements*, § 573. Mais il est juste d'ajouter qu'Ernesti a contribué, pour sa part, à cet affranchissement de l'exégèse.

cher dans les saintes Écritures ce que leurs auteurs avaient voulu dire, et non ce qu'un système préconçu commandait d'y trouver, eut pour premier résultat de constater que les écrivains sacrés n'avaient pas été des instruments passifs du Saint-Esprit et que les œuvres de chacun d'eux portent l'empreinte bien marquée de son individualité. Ce point de vue général domine dans les travaux d'Eichhorn, de Niemeyer, et de la plupart des théologiens de la fin du siècle dernier et du commencement du nôtre.

On ne s'est pas arrêté là. Des études exégétiques plus approfondies ont établi que le caractère de chaque écrivain sacré éclate non-seulement dans son style, mais encore dans la manière dont il conçut les idées religieuses.

C'est surtout sur les écrivains du Nouveau Testament, qui offrent un plus grand intérêt à la théologie, que ces études ont été le plus multipliées. Il a été publié depuis trente ou quarante ans un nombre infini de commentaires sur les Évangiles, sur les Actes et sur les Épîtres; il faut y joindre plusieurs monographies sur la théologie des apôtres [1]. De ces divers travaux, il est résulté l'opinion assez générale que les premiers propagateurs du chris-

[1] Entre autres, celle d'Ustéri et celle de Dœhne sur saint Paul, et celle de Holm sur saint Jean.

tianisme ne comprirent pas tous de la même manière l'enseignement de leur Maître, et qu'il faut reconnaître plusieurs types différents dans la théologie de la période apostolique. C'est de ce point de vue que sont écrites les théologies bibliques, entre autres celles de do Wette, de Cölln, de Lutz.

On n'en a pas fini cependant encore avec l'ancienne théorie de l'unité de l'enseignement apostolique. Il n'est aucun théologien digne de ce nom qui voulût, il est vrai, soutenir aujourd'hui la théorie de Flaccius Illyricus; mais il est une école qui, condamnée elle-même à des contradictions sans fin, croit pouvoir admettro à la fois la diversité et l'unité des doctrines théologiques des premiers propagateurs du christianismo, écolo moyenne qui, dans la question qui nous occupe, comme dans bien d'autres encore, marque une étape nouvelle et peut être regardée comme la transition de la théologie purement dogmatiquo à la théologie historique. Les apôtres, elle le reconnaît, n'ont pas tous enseigné le mêmo système; mais ils se complètent les uns les autres, dit Nitzsch; ils forment par leur ensemble le christianisme tout entier : voilà la formule. Voyons ce qu'ello signifie et comment elle est expliquée.

Dans son *Histoire du siècle apostolique*, Néander, qui occupe le premier rang dans cette école, prétend que la doctrine chrétienne est la même

pour tous les apôtres, mais que chacun d'eux l'a saisie d'un point de vue différent. Dans saint Paul, elle a un développement plus complet que dans les autres disciples de Jésus-Christ [1], et l'on ne saurait s'en étonner, quand on considère l'élévation et la puissance de son génie, l'éducation supérieure qu'il avait reçue, l'expérience de la vie que lui donnèrent ses propres combats intérieurs, et la vaste sphère d'action à laquelle il fut appelé [2]. Il ne pouvait en être de même de saint Jacques, dont l'esprit n'avait pas reçu la même culture, qui n'avait d'ailleurs ni la même ardeur d'imagination ni les mêmes facultés intellectuelles que l'apôtre des gentils, et qui ne fut pas comme lui converti à la foi nouvelle par une crise violente. S'adressant aux Juifs, au milieu desquels sa vie tout entière s'écoula, il dut porter ses réflexions plus sur ce qui rattache le christianisme au judaïsme que sur ce qui l'en sépare. Autre avait été l'ordre d'idées sur lequel saint Paul, travaillant à répandre la foi parmi les païens, avait été conduit à insister. Ces circonstances expliquent comment il se fit que l'esprit chrétien ne se dégagea pas aussi complétement dans saint Jacques que dans saint Paul de son enveloppe juive [3]. Moins pratique que celui-là et moins spécu-

[1] Neander, *le Siècle apostoliq.*, trad. franç., t. II, p. 60.
[2] *Ibid.*, t. I, p. 67 et suiv.
[3] *Ibid.*, t. II, p. 165-173.

latif que celui-ci, saint Jean, chez lequel dominait l'élément mystique, fut conduit de son côté, par les aptitudes de sa nature morale, à considérer la doctrine chrétienne principalement dans ses rapports avec les grands faits de la vie intérieure [1].

Ainsi, dans ce système, les types divers des doctrines apostoliques ont leur raison dans les différentes aptitudes de la nature humaine [2] et représentent chacun un des côtés du christianisme. Cette division, dit-on, était une nécessité [3]. Le christianisme est trop riche, trop vaste, trop fécond pour pouvoir se peindre tout entier dans le cadre des conceptions d'un seul homme. Il est tout à la fois une vie de l'intelligence, une vie du sentiment et une vie de la volonté, et, comme ces trois éléments de la nature humaine ne se trouvent jamais dans un seul homme, ni dans un complet développement, ni dans un parfait équilibre, et qu'un seul d'entre eux domine dans chacun de nous, il a fallu trois types différents de la doctrine chrétienne pour donner, par leur ensemble, le christianisme tout entier. Saint Paul en représente l'élément spéculatif, saint Jacques l'élément pratique, et saint Jean l'élément mystique, et de cette diversité résulte l'unité, comme dans un

[1] Néander, *le Siècle apostoliq.* trad. franç., t. II, p. 175 et suiv., 195-196.

[2] Schaff, *Geschichte der apostol., Kirche*, p. 609.

[3] Lutterbeck, *Die neuetestam. Lehrbegriffe*, t. II, p. 138-156.

concert l'harmonie est produite par la différence des voix.

Ce système serait parfait, si les écrits apostoliques ne présentaient que des formes diverses d'un même système, qu'une même doctrine considérée de points de vue différents; mais on y trouve des oppositions manifestes, des conceptions contraires qui se nient les unes les autres. Saint Paul résiste en face à saint Pierre [1]; saint Jacques réfute saint Paul [2]; des divisions très-prononcées surgissent dans les Églises [3]; les fidèles prennent parti, les uns pour Paul, les autres pour Apollos, d'autres pour Pierre; d'autres enfin, scandalisés de ces luttes, veulent s'en rapporter uniquement au Christ [4]; des prédicateurs du christianisme dénigrent avec animosité d'autres prédicateurs de la doctrine chrétienne, les accusent d'usurper le titre d'apôtres et s'efforcent de substituer à leur Évangile un Évangile différent [5].

Erreur, répond Néander; entre les doctrines apostoliques, il y a des différences, il n'y a point d'oppositions. Jamais les apôtres ne se sont combattus les uns les autres; tout au plus quelques

[1] *Galat.*, II, 11-14.
[2] *Jacq.*, II, 14-16.
[3] *I Corinth.*, I, 10 et 11; — *Galat.*, I, 6 et 7.
[4] *I Corinth.*, I, 12.
[5] *Galat.*, IV, 17; II, 4 et 5; 2 *Corinth.*, XI, 12-15-21 et suiv.; *Philip.*, III, 2 et suiv.

malentendus divisèrent-ils momentanément saint Pierre et saint Paul [1]. Quand aux autres divisions signalées, elles se produisirent, non d'apôtre à apôtre, mais entre les apôtres d'un côté et de faux docteurs de l'autre, hommes qui, se séparant de l'enseignement apostolique, voulaient établir leurs opinions erronées sur la ruine des doctrines prêchées par les véritables disciples de Jésus-Christ. Les judaïsants, contre lesquels saint Paul s'élève avec tant d'ardeur dans son Épître aux Galates, ne sont ni saint Jacques, ni saint Pierre, ni saint Jean, ni même des hommes avoués par eux. Ce sont des fourbes abusant du nom des apôtres palestiniens qui ignorent leurs manœuvres [2]. De même, quand saint Jacques attaque la doctrine du salut par la foi au nom de la doctrine du salut par les œuvres, ce n'est pas l'enseignement de saint Paul qu'il a en vue ; bien loin de là. Son dessein est seulement de repousser les conséquences fausses et dangereuses que certains sectaires tiraient de la doctrine de l'apôtre des gentils, et qu'il aurait désavouées lui-même, s'il les avait connues [3].

[1] Néander, *le Siècle apostolique*, t. II, p. 21-22 et la note. M. Ritschl, dans la 2e édit. de son *Enttehung der altkathol. Kirche* a renchéri encore sur l'explication peu vraisemblable de Néander du passage, *Galat.*, II, 12.

[2] Néander, *ibid.*, t. I, p. 177-180; Lutterbeck, *ibid.*, t. II, p. 79-87-90-101, etc.

[3] Néander, *ibid.*, t. II, p. 9-13.

Est-ce bien là le sentiment que donne la lecture des écrits de saint Paul et de saint Jacques ? Quoi ! ces adversaires de saint Paul qui le suivent partout, l'attaquant ouvertement ou le minant sourdement, qui lui contestent son titre d'apôtre, c'est-à-dire le droit de prêcher et de propager la doctrine chrétienne, qui veulent substituer un autre Évangile à celui qu'il avait annoncé [1], ne seraient que des inconnus, qui ont pu troubler les Églises, sans que leurs noms soient passés à la postérité, que des fourbes désavoués par tous les apôtres, et sans autre autorité que leurs propres affirmations ! Ce seraient encore des inconnus sans autorité, sans position, sans importance, que ces partisans de la doctrine du salut par la foi, réfutés par saint Jacques ! Rien de plus contraire aux textes mêmes des écrits apostoliques. Saint Paul lui-même associe les adversaires qu'il combat aux plus considérés d'entre les chrétiens, à ceux qu'on regardait comme les colonnes de l'Église [2]. Saint Jacques a prévenu de son côté toute fausse interprétation de sa pensée, en ayant soin de prendre, pour réfuter la doctrine du salut par la foi, précisément le même fait choisi par saint Paul pour la prouver [3]. Ce choix ne peut pas être

[1] *Galat.*, I, 6-9.

[2] *Galat.*, II, 2 et 6.

[3] *Jacques*, II, 10-26, et *Galat.*, III, 6-4 ; *Rom.*, IV, 2 et suiv. *Act.* XXI, 17 26 ; Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne*, t. II, p. 511 et 515.

considéré comme l'effet du hasard ; il indique évidemment que l'apôtre de Jérusalem attaquait directement l'apôtre des gentils sur le terrain même où celui-ci s'était placé.

L'éclectisme de Néander ne conduit qu'à la confusion. Que les apôtres aient saisi, comme il le dit, dans l'enseignement de leur maître, les uns le côté pratique, d'autres, le côté spéculatif, d'autres enfin ce qu'il avait de mystique, je le veux bien; et personne ne le contestera. Mais les différences de conception n'entraînaient-elles pas après elles des doctrines trop divergentes pour qu'elles pussent être prises pour des parties diverses et se complétant mutuellement d'un même système? On dirait, à entendre les théologiens de cette école, qu'il en fut de l'enseignement de Jésus comme d'une liqueur qui, versée dans des vases vides, reste identiquement ce qu'elle était d'abord et ne présente pas d'autres différences à l'œil que celles qui sont dues à la capacité et à la forme diverse de ces vases.

Le christianisme des apôtres fut en réalité pour chacun d'eux le produit de ses propres réflexions sur la personne et sur l'œuvre du Sauveur. Ce travail intellectuel et moral ne s'accomplit chez tous ni de la même manière ni dans les mêmes conditions. Leurs aptitudes spirituelles n'étaient pas identiques, ni la portée de leur intelligence égale. Ni Paul, ni l'auteur de l'Épître aux Hébreux, ni le rédacteur

du quatrième Évangile n'avaient reçu la même culture que les apôtres palestiniens. Les idées antérieures des premiers différaient certainement de celles des seconds. Il devait nécessairement résulter de là des théologies différentes jusqu'à l'opposition la plus prononcée [1].

Et c'est ce qui ne manqua pas d'arriver.

## II

La première communauté chrétienne, fondée à Jérusalem par les apôtres, se composait de juifs qui ne se distinguaient du reste des enfants d'Israël que par cette simple croyance que Jésus de Nazareth avait été le Messie annoncé par Moïse et les prophètes [2]. Le règne du Messie n'était destiné, dans leur opinion, qu'à la race élue, et ce n'était, dans tous les cas, qu'en y entrant par adoption, en se soumettant par conséquent aux pratiques juives, que les païens pouvaient y avoir accès. Les chrétiens

[1] Lutz, *Biblische Dogmatik*, p. 334 et 335.

[2] *Actes*, IX, 22; II, 36; V, 42; VIII, 4-5-35; XI, 20; XIII, 32; XVII, 3; XVIII, 5-28; Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne*, t. I, p. 287 et 288.

primitifs n'entendaient pas rompre avec le judaïsme. Le christianisme n'était pas pour eux une religion nouvelle, il était simplement le couronnement de l'édifice dont Moïse avait posé les fondements, et dont les prophètes et les docteurs de la loi avaient élevé les murailles. Le temple de Jérusalem était pour eux, comme pour tous les Juifs, le lieu saint par excellence; ils assistaient au culte [1], ils fréquentaient les synagogues [2]; le grand prêtre n'avait rien perdu de sa dignité à leurs yeux et la loi cérémonielle conservait pour eux son caractère divin et obligatoire [3].

De son côté, la masse de la nation ne voyait en eux que des Israélites plus pieux et plus fervents. Même après qu'ils eurent à plusieurs reprises résisté à l'autorité du sanhédrin, les disciples de Jésus-Christ ne passèrent parmi le peuple ni pour des apostats, ni pour des partisans d'une religion nouvelle; tout au plus furent-ils tenus pour une nouvelle secte en Israël, et l'on peut dire, avec M. Reuss, que pendant longtemps les chrétiens ne furent réellement qu'un parti juif [4].

Ce n'est là ni une hypothèse, ni une simple conjecture; c'est un fait attesté par le livre des Actes

[1] *Actes*, II, 46; II, 1 et suiv.; V, 20; XXI, 26.
[2] *Actes*, XXVI, 11.
[3] Credner, *das neue Testament*, t. II, p. 20-23.
[4] Reuss, *ibid.*, t. I, p. 291; *Actes*, XXIII, 5; XXVIII, 12.

des apôtres. Le nombre de ceux qui à Jérusalem avaient embrassé la foi nouvelle s'élevait à plusieurs milliers; « mais tous étaient pleins de zèle pour la Loi[1]; » c'est en ces termes que les presbytres réunis dans la maison de Jacques[2], font connaître à Paul les sentiments de l'Église de cette ville, et ils ajoutent que ce n'est pas sans indignation que les fidèles de Jérusalem avaient entendu dire qu'il ne tenait pas pour nécessaires la circoncision et les cérémonies légales, et qu'il importait de leur montrer que ce bruit était dénné de fondement, en pratiquant lui-même, au milieu d'eux, les prescriptions de la Loi[3].

Le christianisme était cependant arrivé déjà à une conscience plus nette de ce qu'il était en réalité. Il avait trouvé des partisans parmi les juifs hellénistes qui habitaient Jérusalem ou qui y étaient momentanément attirés, soit par des motifs de religion, soit par des intérêts moins relevés; et les juifs héllénistes, en embrassant la foi nouvelle, n'avaient pu l'accepter dans le même sens que les juifs sortis des rangs des pharisiens et pénétrés de tous les préjugés palestiniens. Les cérémonies mosaïques avaient perdu à leurs yeux une grande partie de leur prestige, et les espérances messianiques, ou n'avaient

[1] *Actes*, XXI, 20.
[2] *Actes*, XXI, 18.
[3] *Actes*, XXI, 18-24.

pour eux aucune importance, ou étaient entendues dans un sens allégorique et moral. Leurs tendances religieuses, différentes de celles des juifs palestiniens et leur éducation, presque en tous les points contraire, les portèrent, sinon à séparer tout d'abord le christianisme du judaïsme, du moins à lui donner une couleur plus spiritualiste. Ce qui est certain, c'est que de très-bonne heure il y eut à Jérusalem même un noyau de chrétiens, sortis du milieu des juifs hélléuistes, qui formaient une société à part à côté des chrétiens d'origine juive palestinienne[1]. Jusqu'à quel point était poussée la division entre ces deux fractions, il est difficile de le préciser; mais on voit qu'il y avait chez les chrétiens hellénistes une tendance déjà décidée à séparer le christianisme du judaïsme. Un d'entre eux, Etienne, fut mis à mort pour avoir parlé du mosaïsme comme d'une institution vieillie et périmée[2], et la petite Eglise hélléniste fut chassée de Jérusalem, tandis que les chrétiens qui ne s'étaient pas séparés de la tradition juive continuèrent à y habiter[3].

La division se creusa plus profondément, quand le christianisme, débordant le cercle de la nationalité juive, eut commencé à se répandre parmi les

[1] *Actes*, VI, 1-9.
[2] *Actes*, VI, 11-14; Baur, *das Christtenthum der drei erstern Jahrhunderte*, p. 42 et 43.
[3] *Actes*, VIII, 1.

païens. Il était impossible que sur ce nouveau terrain il ne rompît pas la forme judaïque, dans laquelle il avait été d'abord enfermé! La foi nouvelle fut prêchée pour la première fois à des hommes étrangers à la race juive par ces hellénistes proscrits par le sanhédrin, après le martyre d'Étienne [1]. Ce fut encore un helléniste, né à Tarse en Cilicie et sorti de l'école de Gamaliel, qui, après avoir été un fanatique ennemi de la foi nouvelle, devint son plus zélé propagateur parmi les païens. Il est probable que le souvenir de ses antécédents, plus poignant sans aucun doute en présence de ceux qu'il avait poursuivis d'abord avec une aveugle fureur, rendit le séjour de la Palestine odieux à saint Paul et le poussa à porter ses pas vers d'autres contrées. Peut-être aussi sa première éducation, qui avait été grecque, la facilité avec laquelle il parlait la langue la plus répandue à cette époque dans l'empire romain, et ses vues plus élevées sur le caractère du christianisme, contribuèrent à lui faire choisir le monde païen pour champ de travail.

Le christianisme avait été apporté à Antioche par les chrétiens hellénistes dispersés par le supplice d'Étienne; il y avait pris un développement si considérable que ses partisans furent désignés par un nom particulier; on les appela chrétiens [2].

[1] *Actes*, VIII, 4-6-26-38; XI, 19-26.

[2] *Actes*, XI, 26. Le récit des Actes implique que les chrétiens

En peu de temps Antioche était devenue le centre de ce qu'on pourrait appeler le pagano-christianisme, comme Jérusalem était celui du judéo-christianisme. Saint Paul y avait fixé sa demeure : c'est de là qu'il partait pour porter l'Évangile dans d'autres villes de l'Asie Mineure; c'est là qu'il venait se reposer de ses voyages apostoliques.

Le christianisme prit dans cette ville, et sans aucun doute dans toutes celles de l'Asie Mineure, un autre caractère qu'à Jérusalem. Tandis que dans le centre du judaïsme, les disciples de Jésus-Christ, sortis de la famille de Jacob, observaient encore toutes les prescriptions de la loi, les chrétiens d'Antioche, païens d'origine pour la plupart, ne connaissaient et ne pratiquaient aucune des cérémonies juives. Quelques chrétiens, venus de Jérusalem dans cette ville, scandalisés de voir les ordonnances mosaïques laissées de côté, protestèrent hautement contre ce qui leur paraissait une impiété, et déclarèrent aux chrétiens d'Antioche que, s'ils n'étaient circoncis selon l'usage prescrit par Moïse, ils ne pouvaient être sauvés. Saint Paul et Barnabas s'élevèrent contre cette prétention [1].

de la Judée ne se distinguaient pas des autres Juifs par une qualification particulière. Ewald, *Geschichte des apost. Zeitalters*, p. 407 et 408.

[1] *Actes*, xv, 1 et 2; *Galat.*, II, 1-5.

Ce fut le commencement d'une querelle qui devait survivre à ceux qui l'avaient soulevée.

Ce dissentiment prit des proportions plus considérables quelques années plus tard, et ce fut encore à Antioche que la scène se passa. Saint Paul et saint Pierre s'y trouvaient en même temps, vivant en parfaite intelligence, et admettant de concert dans le sein de la communauté chrétienne les païens qui en étaient dignes par leurs sentiments, sans les obliger à la pratique de la loi cérémonielle. Mais des hommes envoyés par saint Jacques étant arrivés de Jérusalem, saint Pierre craignit de blesser les scrupules de ses frères de Judée, se sépara de saint Paul et cessa ses relations avec les chrétiens d'origine païenne. Son exemple fut suivi par tous les membres de l'Église qui étaient Juifs de naissance. Qu'on explique comme on voudra la conduite de saint Pierre, elle n'en était pas moins un blâme de la liberté chrétienne dont usaient les chrétiens sortis du sein du paganisme. Saint Paul crut de son devoir de condamner ces scrupules tardifs : « Je lui résistai en face, dit-il, parce qu'il méritait d'être repris. »

Depuis ce moment les deux partis vécurent en pleine hostilité[1].

Ce qui les séparait ne portait ni sur un détail

[1] *Galat.*, II, 11-22.

insignifiant ni sur des faits accessoires. Le caractère et le fond même du christianisme étaient ici en cause, et c'est ce qu'il importe de bien comprendre. Le point de fait sur lequel éclata la division était l'admission des païens dans la communauté chrétienne. Les apôtres palestiniens voulaient qu'ils fussent reçus d'abord dans la famille d'Israël par la circoncision et qu'ils fussent obligés à la pratique des cérémonies juives; pour saint Paul il suffisait qu'ils eussent les dispositions morales que demande la foi chrétienne; tout le reste était sans importance à ses yeux. Or voici ce que suppose chacune de ces vues différentes.

Si le païen avait besoin, pour devenir chrétien, d'entrer d'abord, par adoption, dans la famille d'Israël, l'œuvre de Jésus-Christ était renfermée dans le judaïsme; elle n'était qu'un simple complément de l'ancienne alliance; le christianisme restait la religion des Juifs, une religion nationale; le particularisme juif dominait toujours; Dieu continuait à n'être le père que des descendants de Jacob, et les préjugés pharisaïques, dont Jésus-Christ avait été le constant adversaire, envahissaient de plein droit la société chrétienne.

Au contraire, si les conditions de l'admission dans la communauté chrétienne étaient purement morales et pouvaient être remplies par tous les hommes de bonne volonté, sans distinction de na-

tionalité et de langue [1]; s'il suffisait pour être chrétien d'adopter pour la règle de sa vie les principes enseignés par Jésus-Christ et de le reconnaître pour guide, pour maître et pour sauveur, le christianisme n'était pas l'apanage exclusif des Juifs; il appelait à lui les Grecs et les Barbares, en général tous les hommes, puisque tous ont les mêmes besoins spirituels et moraux, comme saint Paul le faisait remarquer [2], et il devenait une religion universelle, la religion de la conscience morale elle-même.

La question de fait recouvrait donc une question de principe. Le christianisme serait-il la religion du Juif, ou la religion de l'homme, une religion nationale ou une religion universelle? Voilà ce qui, en réalité, divisait les premiers continuateurs de l'œuvre de Jésus-Christ.

Le différend était encore plus profond. Le particularisme des apôtres palestiniens et l'universalisme de saint Paul dérivaient de conceptions différentes du christianisme. Les premiers, ne s'élevant pas au-dessus du point de vue juif, qui était aussi en général celui de l'antiquité, rattachaient la religion aux cérémonies, qui n'en sont cependant qu'une expression plus ou moins incomplète. Ils

[1] *Rom.*, III, 22.
[2] *Rom.*, I, 19; II, 16-25-29; III, 9.

ne faisaient pas, sans doute, abstraction du sentiment religieux et moral qui doit les accompagner. On les voit, en effet, insister constamment sur la nécessité d'une vie conforme à la loi de Dieu, sur la repentance, la charité, l'humilité, en un mot, sur la pratique du bien en général; mais, en somme, leur idéal religieux n'est pas très-élevé. L'élément mystique, qui constitue le fond même de la religion, y tient peu de place [1]. La religion pure et sans tache [2] consiste pour eux dans une morale aux maximes de laquelle il n'y a rien à reprendre, mais qui rappelle seulement ce qu'il y a de meilleur dans les préceptes des écoles juives. En général, l'Épître de saint Jacques, l'expression la plus complète de ce point de vue, ne dépasse guère le niveau de l'Ancien Testament. Quoiqu'elle contienne à elle seule, comme le fait remarquer M. Reuss, plus de réminiscences des discours de Jésus que tous les autres livres du Nouveau Testament pris ensemble [3], elle laisse dans l'ombre plusieurs côtés de l'enseignement du Maître, celui, entre autres, dans lequel il sépare son œuvre de celle de Moïse, des prophètes et des docteurs de la synagogue [4]. Il n'y est parlé ni de la rédemption,

[1] Reuss, *ibid.*, t. I, p. 377 et 378.
[2] *Jacques*, I, 27.
[3] Reuss, *ibid.*, t. I. p. 379 et 380.
[4] *Luc*, V, 36-38; VI, 1-5; XI, 38 et suiv.; XIII, 10-16; XVII, 10, etc.

ni de la régénération, les deux points capitaux du christianisme. La seule allusion qui soit faite à la vie du Sauveur regarde ses souffrances, et il est ici associé à Job et aux prophètes, qui sont donnés au même titre que lui pour des modèles à suivre dans l'affliction [1].

Pour saint Paul, il y a entre le judaïsme et le christianisme, non point une différence de degré, mais une différence essentielle [2]. La loi mosaïque et, comme elle, la loi naturelle qui se manifeste par la voix de la conscience [3], sont uniquement la préparation d'une puissance morale plus haute, qui est précisément la foi chrétienne. Que peut faire la loi, autant celle de Moïse que celle de la conscience? Deux choses : d'abord indiquer à l'homme ce qu'il doit faire [4]; et ensuite, en le mettant en présence d'un idéal moral qu'il ne peut accomplir, éveiller en lui le sentiment de sa misère morale [5]. Cela suppose que l'action de la loi se borne à commander et ne va pas au delà [6]. Par elle nous apprenons à connaître notre devoir; mais pour l'accomplir parfaitement, il faut quelque chose de plus, quelque chose qui n'est pas la loi, qui ne peut se

[1] *Jacques*, v, 10 et 61.
[2] Baur, *Das Christenthum und die christl. Kirche*, p. 48 et suiv.
[3] *Rom.*, II, 14 et 15; VII, 7-25.
[4] *Rom.*, III, 20; VII, 7-12-14; 1 *Timoth.*, I, 8 11.
[5] *Rom.*, III, 19; VII, 7-14; *Galat.*, III, 22.
[6] Reuss, *ibid.*, t. II, p. 69; *Rom.*, VIII, 3.

montrer chronologiquement qu'après elle, et qui, sentiment intérieur éveillé en l'homme par l'enseignement de Jésus-Christ, est ce que saint Paul appelle la foi [1].

Ce n'est pas à dire cependant que la loi soit absolument impuissante; mais les fruits qu'elle produit ne sont pas ceux qui justifient l'homme devant Dieu. « Le caractère propre de la loi (et c'est là la chose essentielle pour le système), le caractère de la loi est d'être une autorité placée hors de l'homme, une puissance étrangère à sa nature, venant lui présenter et lui prescrire une série de commandements et exigeant une obéissance passive, stricte, absolue, devant être constatée par l'acte qui en résulte, et non par le sentiment qui aura pu dicter cet acte. Pourvu que l'acte s'accomplisse, la loi sera satisfaite; peu lui importera de savoir si l'homme y a été décidé par une heureuse disposition morale ou par la crainte du châtiment [2]. » Ainsi, par rapport à la loi, le sentiment n'est pas l'affaire importante; l'essentiel, c'est l'acte en lui-même, l'*opus operatum*. C'est le contraire au point de vue moral : l'acte n'est que l'accessoire; le sentiment qui l'a inspiré est l'essentiel. Ce point de vue est celui de saint Paul. A la légalité pharisaïque il oppose la

[1] *Rom.*, III, 31 ; VIII, 3.
[2] Reuss, *ibid.*, t. II, p. 68.

moralité évangélique, et voici ce que le christianisme est pour lui.

La loi donne la connaissance de ce qu'il faut faire, rien de plus; elle n'a égard qu'à l'acte lui-même. La religion chrétienne, en exigeant de l'homme, non plus seulement d'agir bien, mais encore et surtout de faire le bien par amour pour le bien, transforme ses sentiments et lui donne la puissance d'exécuter librement et volontairement ce que la loi commande. Le christianisme est donc, en ce sens, une création morale nouvelle [1], et c'est ce que l'apôtre veut exprimer, quand il oppose Jésus-Christ à Adam [2], l'homme régénéré à l'homme naturel [3].

Ce changement a été accompli dans l'histoire par Jésus-Christ. Sa vie, sa mort et sa résurrection sont le point de départ d'une ère nouvelle. Avant lui la légalité, après lui et par lui la moralité [4]. Mais comment ce changement s'accomplit-il dans chaque homme? C'est par la foi, répond saint Paul.

[1] *Rom.*, VII, 6; *Éphes.*, II, 15; IV, 22-24; *Coloss.*, III, 9 et 10; *Galat.*, VI, 15.

[2] *Rom.*, V, 12-19; *I Corinth.*, XV, 45-49.

[3] *Éphes.*, IV, 24; *Coloss.*, III, 9-10; *Rom.*, VI, 4-6; *2 Corinth.*, V, 17.

[4] *Galat.*, III, 23-24. Cette idée s'élève jusqu'à la hauteur d'une vue philosophique de l'histoire; elle est, dans tous les cas, la première indication de la séparation du monde moderne d'avec le monde ancien. Ustéri a tracé, d'après elle, le plan et la division de son ouvrage sur la doctrine de saint Paul.

Tel est le principe nouveau qui doit diriger la vie, principe intérieur, pénétrant l'homme tout entier, bien différent du principe ancien qui était la loi, et qui n'était en réalité qu'un commandement extérieur, pesant en tyran sur la volonté rebelle.

Cette foi qu'il oppose partout à la loi, n'est pas pour l'apôtre une simple adhésion de l'esprit à la vérité de l'enseignement de Jésus-Christ. Elle commence bien par là [1], mais elle pénètre plus profondément dans la nature humaine. Elle s'empare du cœur, elle le remplit de confiance en la bonté de ce Dieu qui a livré son Fils pour nous [2]; elle fait naître en lui un sentiment correspondant, un besoin d'aimer Dieu à son tour [3] et de ne compter que sur sa grâce [4]. Elle fait plus encore, elle se rend maîtresse de la volonté, qui, renonçant, pour ainsi dire, à son indépendance personnelle, se subordonne à la personne du Sauveur, s'identifie avec son existence idéale, se met en communion complète avec lui [5]. C'est ici le dogme capital de la théologie paulinienne, celui qui domine tous les autres et qui les explique. Dès que l'homme s'est identifié avec le Christ pour vivre de sa volonté et

[1] *Rom.*, x, 14-17 ; *I Thessal.*, ii, 3.
[2] *Rom.*, v, 8 ; viii 32.
[3] *Rom.*, v, 5 ; x, 9 et 10.
[4] *Rom.*, viii, 31-39 ; iii, 24-26 ; *Éphès.*, i, 7 ; ii, 7 et 8.
[5] *Galat.*, ii, 20 ; iii, 7 et suiv.

de son esprit, au lieu de suivre l'impulsion de ses propres affections charnelles, il possède en lui une force désormais victorieuse contre le péché, et il n'a plus besoin des préceptes d'une loi qui est de beaucoup inférieure au principe de vie qui l'anime [1].

Plusieurs des Épîtres de saint Paul sont pleines d'explications sur la différence de la loi et de la foi, c'est-à-dire de la notion que les apôtres palestiniens se faisaient du christianisme et de la conception qui lui est propre. Cette insistance n'a rien qui doive étonner; c'était là le véritable champ de bataille. Mais il serait superflu de suivre l'Apôtre plus loin; ce qui précède suffit pour bien établir ce qui le sépare des judaïsants, et pour mettre en lumière les deux conceptions religieuses opposées. D'un côté, le christianisme est compris comme une religion spiritualiste, idéale; de l'autre, c'est une morale, pure sans doute dans son principe, mais s'alliant à un formalisme plus propre à faire illusion à la conscience qu'à l'éclairer.

Il est également inutile d'indiquer comment l'universalisme du christianisme était la conséquence naturelle de la notion que saint Paul se faisait de la religion nouvelle. Le lecteur saisira lui-même assez facilement les termes moyens qui rattachent ces

[1] Reuss, *ibid.*, t. II, p. 124-127.

deux idées l'une à l'autre, sans qu'il soit nécessaire d'insister sur ce point.

On doit voir maintenant que c'est bien, comme je l'ai dit, sur l'essence même du christianisme que s'engagea la lutte entre saint Paul et les apôtres de Jérusalem. Cette lutte remplit tout le premier siècle; elle se prolongea même assez avant dans le second. Il était dans l'ordre des choses que, devant l'idée capitale qui s'y trouvait en cause, toutes les autres questions pâlissent. Elle fut, en effet, le centre autour duquel s'agita toute la période apostolique. Presque tous les écrits chrétiens de cette époque et la plupart de ceux du moment suivant se rapportent directement à ce sujet. Il a inspiré les Épîtres les plus importantes de saint Paul, celles de saint Jacques et de saint Pierre. Il a donné naissance au livre des Actes des Apôtres. Fermez les yeux sur cette lutte, et ces écrits deviennent tout à fait incompréhensibles.

Comme il arrive dans toutes les querelles dans lesquelles sont engagés de graves intérêts, les partis furent ici désignés par les noms de leurs chefs. Saint Paul était à la tête des chrétiens universalistes, saint Jacques conduisait les judaïsants [1]. Le nom de ce dernier fit place peu à peu à celui de saint Pierre, sans aucun doute par cette raison que,

[1] Credner, *das Neue Testam*, t. II, p. 366; Reuss, *ibid.*, t. II, p. 507.

lorsqu'on voulut plus tard concilier les deux tendances opposées, on crut prudent de parler de saint Pierre, dont le judaïsme avait été comparativement modéré, plutôt que de saint Jacques, dont les sentiments judaïsants avaient été inflexibles. Au second siècle, la lutte est entre saint Pierre et saint Paul, et le nom de saint Jacques ne reparaît que dans les écrits de quelques judéo-chrétiens, fidèles jusqu'à l'obstination, à l'ancien point de vue[1]. Dans les livres du Nouveau Testament, ceux qui suivent saint Paul sont appelés les hellénistes[2], ou ceux de Paul ou encore ceux d'Apollos[3]; et les chrétiens du parti contraire, ceux de la circoncision[4], ceux de la Judée[5], ceux d'entre les pharisiens ou ceux de la secte des pharisiens qui ont embrassé la foi[6]. Ces dénominations, comme le fait remarquer M. Reuss, sont une preuve évidente que le siècle apostolique avait la conscience de la lutte qui le divisait et de son immense importance.

S'il fallait s'en rapporter au livre des Actes des Apôtres, on aurait essayé d'abord de prévenir la col-

[1] Par exemple, dans un livre apocryphe contenant une histoire des Apôtres écrite au point de vue des Ebionites, et dont parle Épiphanes, *hæres*, XXX, 16, Fabricius, *codex apocryph. novi testamenti*, 2e partie, p. 763-763.

[2] *Actes*, XI, 20; XX, 4.

[3] *Corinth.*, I, 12.

[4] *Actes*, XI, 12.

[5] *Actes*, XV, 1.

[6] *Actes*, XV, 5.

lision par un compromis. Après les premiers troubles excités à Antioche par les judaïsants venus de Jérusalem, saint Paul, qui s'était élevé contre leurs prétentions, aurait été envoyé à Jérusalem avec Barnabas pour s'entendre avec les apôtres qui résidaient dans cette ville, et qui étaient considérés comme les colonnes de l'Église[1]. A cette occasion, on aurait décidé que les païens pourraient être admis dans l'Église chrétienne sans avoir besoin d'être circoncis, et sous la seule condition de s'abstenir de ce qui avait été sacrifié aux idoles, du sang, des choses étouffées et de la fornication[2]. La plupart des théologiens allemands ne voient pas de raison de soupçonner l'authenticité de cette décision. En général, l'école de Tubingue s'est montrée plus difficile, et, dernièrement encore, M. Hilgenfeld a élevé contre l'opinion reçue de graves objections[3]. Je ne m'arrêterai pas à discuter ce point, je ferai seulement remarquer qu'aucun des deux partis ne tint compte de l'arrêté dont parle le livre des Actes des apôtres; que les judaïsants prétendirent toujours que la circoncision et l'observation de la loi

[1] *Galat.*, II, 1-5; *Actes*, XV, 1-4. Ces deux récits ne semblent pas pouvoir s'accorder dans toutes leurs parties.

[2] *Actes*, XV, 24-29.

[3] *Zeitschrift fur wissenschaftl. Theologie*. t. I, p. 91 et suiv. La comparaison d'*Actes*, XV, 24-29, avec *Actes*, XXI, 25, ne semble pas propre à faire croire à l'authenticité du fait rapporté dans le premier de ces deux passages.

étaient des conditions indispensables de l'admission des païens dans l'Église chrétienne; que saint Paul, loin de s'appuyer sur cette décision pour s'opposer aux judéo-chrétiens, n'en fait mention nulle part; en un mot, que les choses continuèrent à marcher comme si le décret de Jérusalem n'existait pas.

Si l'on a bien compris l'opposition radicale des deux points de vue qui étaient en présence, on ne sera pas étonné que les apôtres palestiniens n'aient vu dans saint Paul qu'un novateur dangereux, qu'un ennemi déclaré. Il avait d'abord essayé de détruire le christianisme par la violence et la persécution; il le ruinait maintenant bien plus sûrement en le défigurant, en le transformant en une doctrine impie. Renverser la loi et la tradition de Moïse, n'était-ce pas enlever les fondements de l'œuvre du Messie? Pouvait-il y avoir de crime plus détestable? Leur conscience leur faisait un devoir de s'opposer à cette odieuse entreprise. Quel ménagement avait-on d'ailleurs à garder envers cet adversaire? « Qui était-il donc? Avait-il été assis au pied du Maître? L'avait-il seulement vu ou approché? Est-ce bien de lui qu'il avait reçu sa mission? »

Ces questions, on les faisait maintes fois et hautement, car Paul s'empresse d'y répondre, soit expressément, soit indirectement, dans toutes ses

Épîtres, et plus d'une fois il les discute à fond [1]. Le nom d'apostat dont les judéo-chrétiens le gratifiaient très-volontiers [2] et si hautement que Jacques lui-même jugea à propos de lui en glisser un mot, et de lui suggérer un moyen d'en prévenir les fâcheuses conséquences ; ce nom seul, pesé dans la balance des passions religieuses, nous fait mesurer l'immense distance qui séparait les deux points de vue [3]. »

Une véritable contre-mission fut organisée en conséquence pour paralyser les efforts de saint Paul et pour ramener à l'Évangile des judaïsants ceux qui s'étaient laissé séduire par ses prédications. L'existence de cette espèce de conspiration n'est pas douteuse. On en trouve les traces bien marquées dans la plupart des Épîtres de l'Apôtre des Gentils. On y voit qu'on lança partout sur ses pas des hommes qui le décriaient auprès des églises fondées par ses soins [4], qui produisaient des lettres de recommandation, d'origine fort respectable, pour s'introduire dans les troupeaux [5], qui réclamaient pour les apôtres palestiniens une autorité exclusive [6], et qui, se proclamant les seuls et véritables disciples de

[1] *I Corinth.*, IX, 1 et suiv., 2 *Corinth.*, XI ; *Galat.*, I ; *Éphés.*, III, 7 ; *I Thessal.*, II, 4 ; *I Timothée*, I et II ; *Tite*, I, 3, etc.
[2] *Actes*, XXI, 20-28.
[3] Reuss, *Hist. de la théologie chrétienne*, t. II, p. 511 te 512.
[4] 2 *Corinth.*, XI, 13 et suiv. ; *Galat.*, III, 6 et suiv.
[5] 2 *Corinth.*, III, 1.
[6] 2 *Corinth.*, XI, 5 ; *Galat.*, III, 6 et suiv.

Jésus-Christ[1], et rompant avec les chrétiens non circoncis[2], amenés par saint Paul à la connaissance de l'Évangile, imposaient aux fidèles, comme condition du salut, la circoncision[3], et en général l'observation de toutes les prescriptions de la loi mosaïque et de la tradition juive[4]. Persuadés sans doute que tous les moyens étaient bons pour le succès d'une cause qui leur paraissait sainte, les agents du parti judaïsant ne reculèrent pas devant des manœuvres d'une coupable déloyauté. Ils firent circuler, sous le nom de saint Paul, des lettres et des discours dans lesquels on lui faisait dire qu'éclairé par de nouvelles lumières, il désavouait ce qu'il avait enseigné jusqu'alors[5].

Telles étaient les haines que l'on avait réussi à amasser sur sa tête, que sa présence à Jérusalem suffit pour exciter un mouvement populaire, dans lequel il aurait été déchiré par une foule en fureur, sans l'intervention du commandant de la cohorte romaine[6]. A Rome, où à la suite de cette sédition il fut amené captif, il ne trouva point d'amis disposés à l'assister dans sa défense, parmi les nombreux

[1] *I Corinth.*, I, 22; 2 *Corinth.*, I, 7.
[2] *Galat.*, II, 12.
[3] *Galat.*, II, 3; V, 2 et suiv.; *Coloss.*, II, 21 et suiv.; *Rom.*, XIV, 1-6.
[4] *Galat.* III, 10-21.
[5] 2 *Thessal.*, II, 2; Néander, *Siècle apostolique*, t. I, p. 173 et 175.
[6] *Actes*, XXI, 27-40; XXII, 22-23; XXIII, 12-13.

chrétiens de cette ville[1]. Il paraît même qu'on représenta en plusieurs lieux sa captivité et ses afflictions comme une preuve et peut-être aussi comme une juste punition de ce qu'on appelait ses erreurs[2].

Le centre de toutes ces menées était à Jérusalem. Mais qui les avait inspirées? qui les dirigeait? Un parti formé de pharisiens convertis au christianisme, exagérant les tendances judaïsantes des Douze, répondent un grand nombre de théologiens appartenant à presque toutes les nuances dogmatiques[3]. C'est possible; mais on ne peut oublier que les noms de saint Jacques, de saint Pierre et de saint Jean se trouvent toujours mêlés à ces tristes débats[4]; que dans une circonstance très-grave, se rapportant précisément à la question de l'observation d'une prescription juive par les chrétiens d'origine païenne, saint Paul se vit obligé de résister en face à saint Pierre[5]; qu'à Jérusalem, les chefs de l'Église lui conseillèrent, lui firent même une obligation de faire un acte public de judaïsme pour calmer l'irritation soulevée contre lui parmi les chrétiens de cette ville par ce qu'ils avaient entendu

[1] 2 *Timoth.*, VI, 16; *Coloss.*, IV, 11.
[2] *Ephes.*, III, 1-13; *Philip.*, I, 27-28.
[3] Néander, *Siècle apostolique*, t. I, p. 99-190; Credner, *das Neue Testament*, t. I, p. 55, etc.
[4] *I Corinth.*, I, 12. *Galat.*, II, 12; Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne*, t. II, p. 512 et 513.
[5] *Galat.*, II, 11-14.

dire de son opposition à la pratique des cérémonies juives[1].

Cependant saint Paul ne céda pas à l'orage. Fort de la pureté de ses intentions et de la vérité de son point de vue, il traita lui-même, sans ménagement, des adversaires qui l'attaquaient avec déloyauté et perfidie, et parfois, dans sa défense, passant au-dessus des agents secondaires de ces menées, il ne craignit pas d'en faire remonter la responsabilité jusqu'à ceux qui étaient les plus considérés dans l'Église et qui en étaient regardés comme les colonnes[2]. Il n'est presque aucune de ses Épîtres dans lesquelles il ne soit forcé de se défendre contre les faux frères[3] qui le poursuivent en tous lieux, ouvriers de mensonge qui se déguisent en apôtres du Christ[4]. Si ses adversaires se glorifient de la sainteté de leur origine, il peut faire valoir les mêmes priviléges. Sont-ils Hébreux? il l'est aussi. Sont-ils israélites? il l'est de même. Sont-ils de la postérité d'Abraham? il en est également. Sont-ils ministres du Christ? il l'est à meilleur titre qu'eux : il a accompli plus de travaux, souffert plus de blessures, bravé plus de dangers, gémi plus souvent dans les prisons, souffert plus d'afflictions pour la cause de

[1] *Actes* XXI, 21 et suiv.
[2] *Galat.*, II, 2-6-9.
[3] 2 *Corinth.*, XI, 26.
[4] *Ibid.*, XI, 13-15.

Jésus-Christ, que ceux qui veulent rabaisser son ministère, contester son apostolat et lui enlever la confiance et l'affection de ses enfants en la foi [1]. L'Évangile qu'il a annoncé est le seul véritable. Anathème à quiconque en prêcherait un autre, fût-ce un ange venu du ciel [2]. Ceux qui s'élèvent contre son enseignement et troublent les Églises qu'il a fondées ne veulent, après tout, que renverser l'Évangile de Jésus-Christ [3]. Ils se glorifient de ce qui devrait être pour eux un sujet de honte; ils ne s'attachent qu'aux choses de la terre; ils sont en réalité des ennemis de la croix du Seigneur [4].

Son indignation n'a point de bornes contre ceux qui anéantissent l'œuvre du Sauveur, en prêchant la justification par l'observation des cérémonies juives et des pratiques pharisaïques [5]. « Les phrases qui leur sont jetées à la tête, dit M. Reuss, blessent les convenances d'un siècle auquel l'étiquette a fait perdre l'habitude du naturel. Ils sont des faussaires [6], des menteurs [7], des chiens [8], des suppôts de Satan, qui lui-même prend quelquefois les dehors

[1] 2 *Corinth.*, x, xi et xii ; *Philip.*, iii, 3-9.
[2] *Galat.*, i, 8.
[3] *Ibid.*, i, 6 et 7 ; *Rom.*, xvi, 17 et 18.
[4] *Philip.*, iii, 18 et 19.
[5] *Galat.*, v, 4-6.
[6] 2 *Corinth.*, ii, 17; xi, 13-15.
[7] 2 *Corinth.*, xi, 13.
[8] *Philip.*, iii, 2.

d'un ange de lumière . Des jeux de mots aussi spirituels par leur à-propos qu'étranges pour le langage de nos jours, appellent la raillerie au secours de la bonne cause et vont servir jusqu'à des éclats d'humeur dont l'affreuse énergie [2] étonne plus qu'elle ne nous entraîne [3]. »

## III.

Auquel des deux partis restera la victoire? Auquel des deux sera-t-il donné de diriger définitivement l'Église chrétienne? à l'Évangile des œuvres ou à l'Évangile de la grâce? Ni à l'un, ni à l'autre. Comme il arrive toujours, quand deux partis extrêmes se disputent la domination des esprits, il se forma un parti moyen qui voulut concilier les judaïsants et les pauliniens, et mettre fin à des discussions dangereuses pour le succès de la cause chrétienne. C'est ce parti qui triompha et qui

[1] 2 *Corinth.*, xi, 13 et 14.

[2] *Galat.*, v, 12, le mot ἀποκόψονται vrai, dont nos versions françaises ne rendent certainement pas le véritable sens, est une fort rude riposte aux partisans de la circoncision.

[3] Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne*, t. II, p. 515; Baur, *das Christenthum und die christl. Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, p. 49.

légua son pâle éclectisme à la théologie du siècle suivant.

L'existence de cette nouvelle tendance nous est révélée par quelques-uns des livres du Nouveau Testament, composés évidemment dans un but ou du moins dans un esprit de conciliation, et dans quelques écrits du commencement du second siècle. Mais à quelle époque se forma-t-elle? C'est un point sur lequel les historiens de l'Église primitive diffèrent entre eux.

M. Reuss semble croire, sans s'expliquer cependant d'une manière explicite, qu'elle ne se montra que lorsque les deux conceptions opposées du christianisme, celle des judaïsants et celle de saint Paul, se furent émoussées réciproquement, et que la lutte en eut fait disparaître, par le frottement de la discussion, les aspérités[1]. L'école de Tubingue se prononce plus catégoriquement. Elle en place la naissance assez tard dans le second siècle, par cette raison générale qu'on ne peut penser à la conciliation que lorsque les deux partis extrêmes se sont usés par leurs propres excès et ont poussé leurs principes jusqu'à leurs dernières conséquences. Et comme on trouve encore en présence, dans le second siècle, le parti judaïsant et le parti paulinien se combattant avec

[1] Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne*, t. II, p. 569 et 570.

vigueur, le parti de la conciliation doit être renvoyé à une époque postérieure [1].

Je ne saurais partager ce sentiment, encore moins la raison sur laquelle il se fonde. L'histoire nous apprend que les partis moyens sont contemporains des partis extrêmes. Il y a eu des Érasme en même temps que des Luther, et il ne dépendit pas du spirituel humaniste que la paix ne se fît entre Rome et la Réforme avant que la bataille fût décidément livrée. Le même spectacle nous est donné par la Révolution française. Dans la première assemblée délibérante, il se forma un centre en même temps qu'une droite et qu'une gauche. Comment pourrait-il en être autrement? Il est des hommes qui, par nature, sont destinés à appartenir à des partis moyens : les modérés et les pacifiques par tempérament, les timides, ceux encore qui ne saisissent pas très-bien la logique des principes, ces hommes sont de tous les temps et de tous les pays. Il n'a pu se faire qu'ils aient manqué au siècle apostolique. Ne peut-on pas ranger dans l'une ou l'autre de ces catégories Barnabas qui, après avoir été si longtemps le compagnon d'œuvre de saint Paul, se laissa entraîner à faire cause commune, à Antioche, avec les judaïsants [2]; Démas, qui finit par l'a-

[1] Schwegler, *das nachapostoliche Zeitalter*, t. II, p. 115 et suiv.

[2] *Galat.*, II, 13. Comparez, *Actes*, xv, 37.

bandonner à Rome pour se joindre à ses adversaires [1]; Marc, qui semble avoir passé à plusieurs reprises d'un parti à l'autre [2]; peut-être encore Luc, s'il est vrai, comme l'assure la tradition, qu'il soit l'auteur du livre des Actes des apôtres?

Il est permis de croire qu'au moment même où la discussion était le plus animée entre saint Paul et les apôtres palestiniens, un certain nombre de chrétiens conçurent l'espoir de mettre fin à des dissentiments dont ils ne comprenaient pas certainement la portée et dont ils s'exagéraient les dangers pour les progrès du christianisme. Ce fut là l'origine de la tendance conciliatrice. Elle se produisit plus hardiment après la mort des apôtres, quand, par le cours naturel des choses, des hommes tels que Luc, Barnabas, Marc, Silas, se trouvèrent placés au premier rang. On peut placer dans les vingt-cinq dernières années du premier siècle ceux des écrits du Nouveau Testament, dans lesquels cette tendance est évidente, sans qu'il soit nécessaire de rejeter leur composition, avec Schwegler et en général avec l'école de Tubingue, au milieu du siècle suivant.

Ces livres sont au nombre de trois : la première Épître de saint Pierre, l'Épître aux Hébreux et les

[1] 2 *Timoth.*, IV, 10.
[2] *Actes*, XV, 37-40; 2 *Timoth.*, IV, 11.

Actes des apôtres. Un fait fort remarquable, ce me semble, et dont on n'a pas tenu assez de compte, c'est que les auteurs de ces livres sont tous sortis du paulinisme, et qu'il n'est aucun écrit de cette époque, et l'on peut ajouter qu'il n'en est point de l'époque suivante, dans lequel un judéo-chrétien tende une main de conciliation à ses adversaires[1]. Il n'y a rien là que de conforme aux analogies de l'histoire. Dans toutes les batailles, dans quelque sphère de l'activité intellectuelle qu'elles se livrent, c'est toujours le parti des idées les plus avancées et les plus vraies qui s'incline devant celui qui représente les erreurs du passé. Il faut des siècles pour reconquérir ensuite laborieusement le terrain dont un homme de génie avait pris possession, et que la faiblesse ou l'incapacité de ses disciples avait abandonné. Du reste, saint Paul n'eut aucun successeur digne de lui[2].

[1] Credner fait sortir le parti de la conciliation des disciples de saint Pierre, qui, selon lui, tenait une sorte de milieu entre saint Jacques et saint Paul : *das Neue Testam.*, t. II, p. 39-40 et 366. Cette opinion suppose que la première Épître qui porte le nom de saint Pierre est bien réellement de cet apôtre, et que le récit du livre des Actes, XV, 4-31, est entièrement historique. Elle a contre elle quelques passages des Épîtres de saint Paul et quelques-uns des faits que j'indiquerai plus loin. J'avoue, cependant, que les bases sur lesquelles elle repose étant admises, elle pourrait, avec quelques légères modifications, acquérir un certain degré de vraisemblance.

[2] C'est un fait généralement reconnu. Credner en a tiré parti

La première Épître de saint Pierre, en général parénétique, ne contient pas de système théologique. On y trouve juxtaposées des formules qui rappellent l'enseignement de saint Paul et d'autres qui sont inspirées par le judéo-christianisme. Il y a plus encore. « Cette lettre, si courte, après tout, contient une longue série de passages plus ou moins littéralement copiés dans d'autres Épîtres, et, ce qu'il y a de plus curieux à remarquer, empruntés d'un côté à Paul et de l'autre à Jacques. Le fait ne saurait être révoqué en doute, et ne peut être attribué au hasard[1] » Si l'on considère enfin que cette Épître se termine par une apologie de saint Paul, dont les discours, parfois difficiles à entendre, sont détournés de leur véritable sens, y est-il dit, par des personnes ignorantes[2], on ne pourra s'empêcher de la regarder, avec Schwegler, comme l'œuvre d'un paulinien qui veut essayer de rapprocher les deux partis opposés[3].

La tendance de l'Épître aux Hébreux est également éclectique, mais conçue d'un point de vue plus élevé. Son auteur veut prouver la supériorité

pour expliquer quelques faits de la fin du premier siècle : *das Neue Testament*, t. II, p. 83 et suiv.

[1] Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne*, t. II, p. 580. M. Reuss donne l'indication des principaux de ces passages.

[2] I *Pierre*, III, 15 et 16.

[3] Schwegler, *ibid.*, t. II, p. 22 et suiv.

du christianisme sur le judaïsme[1]; c'est là une idée paulinienne; mais, par la manière dont il la présente, il la rapproche des principes judéo-chrétiens. Le christianisme n'est pour lui qu'un judaïsme transformé, qu'une nouvelle puissance, et, pour ainsi dire, une forme spiritualisée de la théocratie mosaïque[2]. Ce n'est pas ainsi que saint Paul entendait le rapport de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance, quand il déclarait que la première n'était qu'une simple préparation de la seconde[3]. L'auteur de l'Épître aux Hébreux fait cependant un pas encore plus décisif vers le judéo-christianisme. Non-seulement il garde le plus profond silence sur la participation des païens au royaume de Dieu, et par conséquent aussi sur la doctrine, si chère à saint Paul, de l'universalisme chrétien; mais encore il semble regarder le salut comme réservé au peuple élu[4] et comme concentré dans la famille d'Abraham[5].

Le livre des Actes des apôtres présente une autre forme ou peut-être une autre phase de la tendance moyenne. Son auteur ne semble pas avoir eu d'autre but que d'étouffer les dissentiments des

[1] Schwegler, *ibid.*, t. II, p. 272.
[2] *Ibid.*, t. II, p. 321.
[3] *Galat.*, III, 24 et 26.
[4] *Hébreux*, II, 17; XXII, 22.
[5] *Ibid.*, II, 16; Schwegler, *ibid.*, t. II, p. 322; Baur, *das Christenthum der drei erstern Jahrhunderte*, p. 99.

deux partis et de les amener à l'oubli de leurs vieilles querelles, en leur montrant que les chefs dont ils prétendaient suivre les drapeaux avaient travaillé dans une parfaite entente à la propagation du christianisme, et qu'ils avaient ouvert l'un et l'autre aux incirconcis les portes de l'Église. L'examen des faits qu'il raconte suffit pour trahir ce dessein. Il n'est, en effet, question dans ce livre ni de l'ensemble des travaux des premiers propagateurs de la religion chrétienne, comme pourrait le faire croire son titre, qui n'est pas, d'ailleurs, de la main de l'auteur, ni même de tous les travaux et de l'enseignement complet de saint Pierre et de saint Paul, qui sont mis presque seuls en scène. On n'y trouve guère que ce qui, dans la vie et dans la prédication de ces deux apôtres, se rapporte à l'admission des païens dans l'Église[1], c'est-à-dire à la question débattue entre les deux partis.

Ce dessein devient bien plus manifeste encore, quand on remarque dans quel esprit ce livre a été composé. On y découvre partout un désir bien marqué de rapprocher les vues de saint Paul et celles des judaïsants; le salut y est présenté comme acquis par Jésus-Christ, et non par la pratique des lois cérémonielles[2]. C'est bien ainsi que l'entendait saint

[1] Reuss, *ibid.*, t. II, p. 592-594; Schwegler, *ibid.*, t. II, p. 74-83.
[2] *Actes*, III, 15; IV, 12; V, 31; X, 35; XX, 28.

Paul. Mais ce salut est plutôt le résultat de l'accomplissement des prophéties par Jésus-Christ[1], comme le prétendaient les judéo-chrétiens, que de l'acte mystique de la régénération, comme le voulait l'apôtre des Gentils. Sur la question du rapport de la Nouvelle Alliance à l'Ancienne, même système d'accommodement entre les deux points de vue. L'auteur du livre des Actes est bien d'avis, avec saint Paul, que la loi cérémonielle a perdu par l'Évangile sa valeur absolue; mais il lui reconnaît encore une valeur relative. S'il ne convient pas de l'imposer aux païens qui embrassent la foi chrétienne[2], ce serait, ce lui semble, une apostasie que de vouloir en dispenser les chrétiens d'origine juive[3]. Comme on le voit, la décision de l'assemblée de Jérusalem[4] est son programme théologique[5].

Dans ce compromis entre les deux partis, le paulinisme fut sacrifié. Des deux grands principes pour lesquels saint Paul avait combattu toute sa vie, l'un, sa notion idéale de la foi, trop au-dessus

[1] *Actes*, III, 18 et suiv.; XIII, 32 et suiv.

[2] *Ibid.*, XV, 10.

[3] *Ibid.*, XV, 11; XXI, 21.

[4] *Ibid.*, XV, 6-19.

[5] Sur la différence du saint Paul tel qu'il est dépeint dans le livre des Actes et du saint Paul tel que le montrent ses Épîtres, *voyez* Baur, *ibid.*, p. 112-115, et sur le caractère du livre des Actes les deux articles de M. Stap dans la *Revue germanique*, t. XIV, p. 177-199 et p. 403-427.

des conceptions religieuses de son temps, est entièrement mis de côté; et l'autre, sa notion de l'universalisme du christianisme était déjà réalisée par la marche même des choses, et s'imposait comme un fait accompli. Si du moins on lui avait laissé la gloire de l'avoir soutenue le premier! Mais il était dans l'intérêt du parti conciliateur de montrer les autres apôtres d'accord avec lui sur ce point, et, au mépris de l'histoire, on fit de saint Pierre l'homme choisi par Dieu pour prêcher l'Évangile aux païens[1]. On associa, il est vrai, saint Paul à ses travaux; mais la tradition dénatura plus profondément encore les faits. Le livre des Actes représente saint Paul comme le compagnon d'œuvre de saint Pierre; la légende ne fit bientôt de lui que l'auxiliaire de celui-ci. Et ce qu'il y a de plus triste, c'est que, tandis que ses travaux étaient méconnus et oubliés dans le sein de l'Église, sa mémoire était de plus en plus en exécration auprès de ceux qui se rattachaient encore au point de vue judaïsant.

Ses principes spiritualistes sur le caractère idéal du christianisme et sur l'indépendance et la supériorité de la Nouvelle Alliance par rapport à l'Ancienne, avaient été recueillies par plusieurs des sectes gnostiques et se trouvèrent ainsi poussés à des exagérations et associés à une théosophie étrange.

[1] *Actes*, XV, 7 ; X et XI. Comparez avec *Galat.*, II, 2 et 7.

Les judaïsants s'en autorisèrent pour l'accuser d'être le père du gnosticisme, quoiqu'il l'eût lui-même combattu dans celles de ses Épîtres qui sont adressées à des Églises de l'Asie Mineure. L'auteur des *Clémentines*, l'identifiant avec Simon le Magicien, personnage dont on avait fait la personnification de la gnose, le peignit sous les plus noires couleurs et comme l'ennemi de saint Pierre, devenu, de son côté, le représentant du christianisme. D'autres allèrent plus loin encore. Ils attribuèrent à une vengeance d'amour-propre froissé son opposition au judaïsme et ses vues universalistes sur le christianisme. Dans un écrit apocryphe, contenant une histoire des Apôtres, il est représenté comme un Grec de naissance qui se fit juif par amour pour la fille du grand-prêtre, mais qui, trompé dans ses espérances et repoussé dédaigneusement, prit le judaïsme en haine et dogmatisa, pour se venger, contre le sabbat, la circoncision et toutes les autres cérémonies mosaïques. Paul est ici sacrifié à Jacques, comme il l'est à Pierre dans les *Clémentines*[2].

Le parti judaïsant fut bien autrement heureux : son principe de l'obligation de la loi cérémonielle des juifs pour les chrétiens périt, il est vrai, mais l'es-

[1] Baur, *ibid.*, p. 79 et suiv. Stap, l'*apôtre Paul et les judéo-chrétiens* dans la *Revue germanique*, t. XI, p. 203-205.

[2] Épiphanes, *hæres*, xxx, 16, Fabricius, *cod. apocryph. novi testamenti*, 2e partie, p. 763-665.

prit qui l'avait animé triompha : l'Évangile des œuvres l'emporta sur l'Évangile de la grâce. La destruction de Jérusalem et de son temple rendit impossible la célébration d'un certain nombre de pratiques cérémonielles; les autres eurent peu à peu d'autant moins de partisans que la ligne de démarcation entre les juifs et les chrétiens était devenue plus marquée et que le christianisme faisait chaque jour moins de conquêtes parmi les enfants d'Israël. Ainsi, les événements plutôt que les efforts du parti de la conciliation firent oublier la prétention des judaïsants d'imposer aux chrétiens le joug de la loi et de la tradition juive, et se chargèrent de pacifier les anciens dissentiments. Le petit nombre de ceux qui s'obstinèrent à maintenir dans toute sa rigueur un principe qui n'offrait plus de sens ni d'intérêt à la grande majorité des chrétiens, se vit forcé de se retirer de l'Église, et finit par former la secte dissidente connue sous le nom d'ébionitisme [1].

Mais si la forme particulière du judéo-christianisme disparut, son esprit passa tout entier dans le parti moyen, et, par lui, dans l'Église chrétienne des siècles suivants; seulement il fut obligé de s'appliquer à d'autres objets. En abandonnant le cérémonialisme pharisaïque, il se porta sur les pratiques ascétiques, vers lesquelles d'ailleurs poussait

[1] Reuss, *ibid.*, t. II, p. 516; Baur, *ibid.*, 156-158.

le grand courant des premiers siècles de l'ère chrétienne et si le salut ne dépendit plus de la circoncision, de la distinction mosaïque des viandes, de la célébration du sabbat et des nouvelles lunes, et de l'observation des mille petites prescriptions des pharisiens, il eut pour condition les jeûnes, les abstinences et les mortifications de tous genres. Le saint Jacques dont Hégésippe a tracé le portrait [1] pouvait encore servir de modèle à la piété chrétienne.

La tendance conciliatrice marque certainement plutôt une décadence qu'un progrès. Elle ne vaut, à tout prendre, ni la tendance judaïsante, qui a sa raison d'être dans le respect d'un passé vénéré, ni à plus forte raison, les grandes et belles vues spiritualistes de saint Paul. En jetant sur l'histoire apostolique un voile que la critique moderne parvient avec peine à déchirer, et léguant à la postérité la légende de l'association de saint Pierre et de saint Paul pour une œuvre commune, légende qui, prenant son point de départ dans le livre des Actes des Apôtres, alla en grandissant jusqu'au commencement du IIIe siècle [2], elle a contribué pour sa part à faire prévaloir sur les temps apostoliques des idées erronées qui ont exercé une funeste in-

[1] Eusèbe, *Hist. ecclés.*, L. II, cap. 23.

[2] Baur, *ibid.*, p. 126-131; Reuss, *die Geschichte der heilig. Bücher, der N. T.*, 2e édit., § 253 et 267.

fluence sur la formation et le développement de la théologie. Par sa crainte des discussions, non moins que par son défaut d'intelligence de la nature et de la valeur des principes en présence, elle poussa l'Église chrétienne à donner une valeur exagérée à l'uniformité de croyance et de culte, et, en étouffant le mouvement et la vie, elle prépara la transformation du christianisme en un gouvernement des consciences, dans lequel la réglementation morale, si hautement condamnée par Jésus-Christ dans les pharisiens, en vint avec le temps à égaler pour le moins celle du Talmud.

## IV

S'il est vrai, comme je crois l'avoir prouvé, que le quatrième Évangile et les trois Épîtres qui portent également le nom de l'apôtre Jean, sont de la fin du premier siècle, il me reste encore à parler, pour compléter cette esquisse des conceptions chrétiennes de l'âge apostolique, de la théologie qui y est contenue. J'en ai déjà indiqué les traits essentiels et le caractère[1]. On a vu que Jésus-Christ n'y est plus

[1] Voyez plus haut *Études critiques sur les Évangiles, Évangile selon saint Jean*, I, § 2.

représenté, ainsi que le faisaient les judaïsants, comme un homme plus spécialement favorisé des dons et des secours de Dieu, ni même simplement comme le Messie annoncé par les prophètes, et son œuvre comme un enseignement de vérité nouvelles ou un perfectionnement des antiques révélations hébraïques. Comme pour Paul, le Sauveur est pour Jean le Messie sans doute, mais par-dessus tout un être divin, et cet être divin qui préexistait, non pas seulement à son apparition parmi les hommes, mais encore à tout ce qui existe, a été le créateur de toutes choses [1]; il en est la lumière et la vie [2]. Mais il y a de plus dans la christologie de Jean ce trait qui manque à celle de Paul : c'est que le Sauveur est appelé le *Logos* (le Verbe de Dieu). Ce n'est là qu'un mot, je le veux bien ; mais ce mot emportait avec lui une idée nette et précise; dans le langage des théosophes judéo-alexandrins, il désignait le Dieu second [3]; il déterminait par conséquent plus exactement que ne l'avait fait Paul, la nature de l'être divin auquel il était appliqué.

L'auteur du quatrième Évangile et des trois Épîtres qui portent le nom de Jean, n'est pas moins

[1] *Jean*, I, 3-10; 2 *Coloss.*, I, 16 et 17.

[2] *Jean*, I, 4 et 9; VIII, 12; IX, 5; XI, 25; XIV, 6.

[3] Dans Philon le Logos est appelé indifféremment υἱὸς θεοῦ, *de migrat. Abrah.*, § 1; *quod Deus immuat*, § 6; *de Profug.*, § 10; et δεύτερος Θεὸς, *Philon. opera*, t. VI, p. 175; Eusèbe, *Præp. Evang.*, lib. VII, cap. 13.

voisin de Paul, dans la conception qu'il se fait de l'œuvre du Seigneur. Le monde s'était éloigné de Dieu, il était tombé dans les ténèbres et la mort [1]. Le Verbe s'est incarné, il est venu sur la terre sous une forme humaine, pour livrer bataille au prince de ce monde et arracher à son empire les âmes des croyants. Cette manière de représenter l'œuvre du Sauveur n'est pas étrangère à Paul. Il nous dit aussi que Jésus-Christ a pris un corps [2] pour combattre et pour vaincre le prince des ténèbres [3], qui avait étendu sa funeste influence sur tous les hommes sans exception, autant sur les Juifs que sur les païens [4], et pour affranchir les âmes des élus de la loi du péché et de la mort [5]. Mais ce n'est pas sous cette forme de langage qu'il parle d'ordinaire de l'œuvre du Christ. Le salut des croyants est le résultat du sacrifice du Seigneur; c'est en donnant sa vie pour eux qu'il les a fait passer de la mort à la vie [6]; telles sont les expressions dont l'apôtre des gentils se sert le plus souvent, on pourrait dire presque constamment, quand il expose sa théorie

[1] *Jean*, XII, 31-46.
[2] *Rom.*, VII, 4; *Coloss.*, I, 22.
[3] *Corinth.*, XI, 56-57.
[4] *Rom.*, I, 17; II, 24; III, 9-23; V, 12; *Galat.*, III, 22; *Éphes.*, II, 1-2.
[5] *Rom.*, VIII, 1-3; 2 *Timoth.*, I, 1-10; *Actes*, XVII, 28.
[6] *Rom.*, III, 24; V, 9-10; VI, 3-4; VIII, 2; 2 *Corinth.*, V, 21, *Éphes.*, I, 7; II, 13-16; *Colos.*, I, 20-22.

du salut par Jésus-Christ. Il faut reconnaître que cette locution n'est pas inconnue à Jean[1]; mais c'est de préférence comme d'un combat contre Satan qu'il parle de l'œuvre du Sauveur[2]. Ce n'est pas là un fait indifférent, de peu d'importance, car il établit un certain rapport entre la christologie de Jean et celle des gnostiques qui donnent une si grande place dans leurs systèmes à la lutte du Christ contre le principe du mal.

J'ai fait remarquer précédemment que le mot Logos (Verbe de Dieu) usité dans les écrits de Jean, ne se trouve pas dans ceux de Paul; il faut ajouter ici qu'il en est de même d'un autre terme de la philosophie judéo-alexandrine; je veux parler du mot Paraclet (Παράκλητος, consolateur). L'apôtre des gentils parle fréquemment du Saint-Esprit et de l'Esprit du Christ[3], expressions qui sont certainement synonymes dans sa pensée, et le Paraclet est aussi pour Jean l'Esprit-Saint[4]. Les deux apôtres semblent aussi s'accorder à attribuer à cet Esprit-Saint des fonctions analogues; d'après l'un et l'autre, il est chargé de soutenir les fidèles dans leurs épreuves,

1 *Jean*, I, 29; I *Jean*, I, 7; II, 2; IV, 10.

2 2 *Corinth.*, III, 17-18; *Rom.*, VIII, 9; V, 8; IX, 1; XV, 13; 1 *Corinth*, II, 13.

3 *Rom.*, V, 5; VIII, 15-16-26; IX, 1; XIV, 17; *Galat.*, III, 2-14· *Philip.*, I, 19, etc.

4 *Jean*, XIV, 26.

de les faire croître dans la foi, de les fortifier contre les assauts du prince des ténèbres [1]. Il y a encore cette analogie entre les deux apôtres sur ce point, qu'ils ne s'expriment jamais sur le Saint-Esprit d'une manière assez catégorique pour qu'on puisse déterminer nettement s'ils le tiennent pour une personne divine distincte ou pour une force spirituelle que le Sauveur, après sa glorification, communiqua à ses disciples. Malgré ces ressemblances pour le fond même de la doctrine, l'emploi du mot Paraclet établit, ce me semble, une différence notable entre Jean et Paul, et forme un nouveau lien entre la théologie du premier et la philosophie judéo-alexandrine [2].

A cette théorie métaphysique, transcendante, de la personne et de l'œuvre du Christ, vient se joindre une conception entièrement mystique des rapports des fidèles avec le Sauveur. La foi les unit à lui par les liens les plus étroits; elle les fait participer à la vie dont il est la source. Ils sont avec lui dans une communauté parfaite (κοινωνία) [3]; ils de-

[1] *Rom.*, v, 5; VIII, 26; XV, 13; 2 *Corinth.*, III, 17; 2 *Timoth.* I, 14; *Tite*, III, 5; *Jean*, XIV, 16-18-26; I *Jean*, v, 5 et 6.

[2] Dans quelques passages du quatrième Évangile (XIV, 18-26; XV, 26; XVI, 7), le Paraclet ne semble pas différer du Christ; Reuss, *ibid.*, t. II, p. 437-442. Sous ce rapport, Jean se rapprocherait encore plus de Philon, pour lequel le Logos remplit les fonctions de Paraclet.

[3] *Jean*, I, 3-6-7.

meurent en Christ et Christ demeure en eux [1]; ils sont ses amis [2], ses frères [3]. Le fils de Dieu les a mis dans un tel rapport avec le monde suprasensible, qu'on peut dire que par lui ils sont réellement en Dieu [4].

De toutes les images destinées à donner une idée de cet étroit rapport, il n'en est pas qui en exprime d'une manière plus sensible l'intimité que celle que Jésus-Christ emprunte à la nourriture et à la boisson. Il répète à plusieurs reprises, dans le quatrième Évangile, qu'il faut manger sa chair et boire son sang [5], voulant faire comprendre par cette expression figurée que l'âme tire sa vie de lui, comme le corps tire la sienne des aliments et de la boisson qu'il absorbe. C'est d'une pénétration complète du Sauveur et du fidèle qu'il s'agit ici. Il faut qu'il soit un avec le Christ, comme le Christ est un avec le Père [6]. Cette union est la perfection de la foi [7], c'est-à-dire, elle en est le dernier terme et l'apogée.

Il n'est pas nécessaire sans doute de faire remarquer que l'union mystique du croyant et du Sau-

[1] *Jean*, VI, 56; XV, 4 et suiv.; I *Jean*, II, 24; III, 24; IV, 13.
[2] *Jean*, XV, 15.
[3] *Ibid.*, XX, 17.
[4] I *Jean*, II, 24; IV, 15; V, 20.
[5] *Jean*, VI, 53-54-57.
[6] *Ibid.*, XVII, 11 et 21.
[7] *Ibid.*, XVII, 21 et 23; I *Jean*, V, 20.

veur suppose nécessairement la conception métaphysique que Jean se fait de Jésus-Christ. Ce n'est qu'autant que le Sauveur est un être divin, une forme même de la Divinité, que l'âme du fidèle peut entrer avec lui dans ce rapport d'intimité spirituelle. Les liens qui unissent le disciple à son Maître sont d'une nature purement morale; les judaïsants ne paraissent pas en avoir conçu d'autres entre le croyant et Jésus-Christ. L'union dont il est ici question est tout autre; elle est, en un certain sens, substantielle; dans tous les cas, elle est du moins transcendante, et elle s'opère, par delà la sphère des choses réelles, dans le champ infini du monde suprasensible. Le mysticisme de Jean a donc ses racines dans sa métaphysique religieuse; sans elle, il ne saurait exister.

Je ne veux pas dire toutefois que ce soit en vue de ce mysticisme et pour lui servir d'appui, que la conception spéculative de Jésus comme Verbe, comme être divin, ait été formée. Les deux parties qui composent la théologie de Jean sont issues bien certainement d'un même développement de la conscience religieuse de l'apôtre. Le temps, loin d'affaiblir dans son cœur le souvenir du Sauveur, l'a idéalisé : son admiration pour le Maître est devenue un culte, en même temps que ce qui était en lui un sentiment d'affection et de dévouement, pendant la vie de Jésus, s'est trans-

formé, après sa mort, en un lien spirituel et mystique des âmes.

Telle est dans ses traits les plus caractéristiques la théologie de Jean. Faut-il y voir le dernier mot de celle de Paul, ou, comme s'exprime Schwegler, la phase suprême du développement du christianisme de l'Asie Mineure? Cette opinion ne manque pas de vraisemblance. La doctrine de Jean prit naissance, ou du moins se montra pour la première fois et se propagea d'abord dans ces contrées occidentales de l'Asie Mineure, où la prédication de l'apôtre des gentils avait eu le plus de succès. Elle offre, en plusieurs des points qui la composent, principalement dans sa christologie, des analogies frappantes avec le paulinisme. Elle le dépasse en plusieurs parties, comme il est naturel de l'attendre d'un système qui est le développement d'un système antérieur. Enfin les deux apôtres séparent le christianisme du judaïsme et le présentent comme la religion universelle. Si Jean n'a pas pour la famille d'Israël ces retours de tendresse dont Paul ne peut se défendre [1], s'il la tient pour une ennemie irréconciliable [2], cette différence est due simplement à la différence des temps. L'apôtre des gentils trouvait encore parmi les juifs des cœurs qui s'ouvraient à

[1] *Rom*, x, 1; xi, 1-25 32.
[2] *Jean*, iii, 19; viii, 44 et 47.

l'Évangile ; à la fin du premier siècle il n'y avait plus rien de commun entre l'Église et la synagogue; la séparation du christianisme et du judaïsme était désormais un fait accompli.

Voilà bien des raisons qui semblent établir un rapport de filiation entre les deux théologies ; sans en nier absolument la valeur et la portée, je ne suis pas convaincu, et je ne puis m'empêcher de prendre l'ensemble des conceptions qui se rattachent au nom de Jean, pour une œuvre originale, du moins dans ce qui en fait le fond essentiel, je veux parler de la notion de Jésus-Christ comme être divin [1], et de la théorie de l'union mystique du fidèle avec le Sauveur. Il n'est pas besoin d'avoir recours à une influence du paulinisme pour expliquer l'origine de ces deux doctrines. J'ai déjà indiqué comment elles ont pu prendre naissance dans le cœur pour le moins autant que dans la réflexion de l'apôtre Jean. Tout poussait à rattacher le Sauveur

[1] Et non comme Verbe. Cette conception est évidemment postérieure. Le mot *Logos* ne se trouve jamais, du moins dans le sens théosophique, dans les discours de Jésus-Christ rapportés dans le quatrième Évangile. Son emploi est dû au rédacteur de cet Évangile qui s'en servit comme d'une expression très-propre à expliquer la notion du Sauveur considéré comme un être divin. Mais cette dernière notion est nettement exprimée dans les paroles de Jésus rapportées par le quatrième Évangile. Elle a précédé, par conséquent, l'emploi du mot *Logos* qui n'en est qu'une explication ou, si l'on préfère, une traduction en langage métaphysique.

au monde suprasensible; le développement du sentiment chrétien devait se faire dans ce sens, et une fois arraché aux influences judaïques de Jérusalem, le christianisme se trouvait au milieu d'un mouvement théosophique qui l'entraînait nécessairement à se faire du Sauveur une conception idéale et métaphysique. Toutes ces causes diverses avaient agi sur Paul; pourquoi n'auraient-elles pas agi, dans des circonstances analogues, sur un autre prédicateur de l'Évangile? La facilité avec laquelle la christologie du quatrième Évangile devint la doctrine générale de l'immense majorité de l'Église, dans un laps de temps comparativement fort court, nous est une preuve que c'est de ce côté que les esprits étaient entraînés. On se semble autorisé par là à admettre que de ces deux hypothèses, l'une qui explique la formation de la théologie de Jean par une action de celle de Paul, et l'autre qui les fait dériver également des mêmes causes, la seconde offre une plus grande vraisemblance que la première et s'accorde mieux, soit avec le caractère même des écrits qui portent le nom de Jean, soit avec les tendances et les idées répandues à cette époque dans la plupart des lieux de l'Orient, où s'établit d'abord le christianisme.

La doctrine de Jean se présente sous une forme qui ne me paraît pas permettre de la prendre pour le remaniement d'un système antérieur. Une

théologie qui serait sortie tout entière du paulinisme, qui en aurait été l'expression dernière, aurait été, il me le semble du moins, surchargée d'idées complexes, subtiles, recherchées; on en a une preuve dans l'Épître aux Hébreux. Elle aurait cherché, d'une manière ou d'une autre, d'en combler les lacunes, d'en lier les différentes parties, d'en faire disparaître les contradictions. Elle aurait, en un certain sens, pris une allure scolastique. Rien de semblable dans les écrits qui portent le nom de l'apôtre Jean. Les idées y sont exposées avec cette simplicité naïve propre aux conceptions primitives et originales. En dehors de la notion métaphysique du Sauveur et de la théorie de l'union mystique du croyant avec lui, tous les autres points restent sans liaison et flottent plus ou moins dans un indétermination passablement vague.

Il faut ajouter que, à côté des analogies signalées entre la théologie de Jean et celle de Paul, analogies qui, comme je l'ai indiqué, pourraient s'expliquer tout autrement que par un rapport de dépendance et de filiation, il serait possible de signaler des différences notables. Je n'en relèverai qu'une; mais elle me paraît significative, en ce qu'elle montre que là même où ces deux théologies semblent le mieux d'accord, elles appartiennent en réalité à deux systèmes différents. Le mysticisme de Jean est loin d'être identique à celui de Paul. Ce dernier

rentre dans la catégorie des systèmes mystiques qu'on appelle pratiques ou psychologiques [1]; le second rappelle au contraire ce genre de mysticisme dont le caractère est essentiellement spéculatif et métaphysique [2]. Ces deux mysticismes sont distincts; ils partent de principes très-différents; que ceux qui les professent l'ignorent ou en aient conscience, ils conduisent à des conceptions qui au fond n'ont rien de commun, quoiqu'on se soit souvent laissé tromper par l'emploi des mêmes termes et dans l'un et dans l'autre. Et si c'était ici le lieu d'entrer dans des considérations de ce genre, il serait facile de prouver qu'en partant du point de vue mystique de Jean, on arriverait, dès qu'on voudrait préciser les idées, à des doctrines qu'on désavouerait du point de vue du mysticisme de Paul [3].

Une doctrine qui dépassait celle de Paul sur tous les points qui avaient provoqué contre celui-ci une si vive opposition de la part des judaïsants, aurait

[1] Les paroles de Paul, *Actes*, XVII, 28, ont certainement un tout autre sens que celui dans lequel Spinosa les a prises.

[2] Sur la distinction de ces deux mysticismes, *voyez* Schmidt, *Études sur le mysticisme allemand au* XIVe *siècle*, p. 253-255 et mon *Introduction à l'étude de l'histoire de la philosophie*, t. II, p. 1-69.

[3] Le mysticisme de Paul est analogue à celui d'Augustin, de Bernard de Clairvaux, des Victorins, de Gerson; celui de Jean, au mysticisme de l'Orient, de Philon, des néoplatoniciens, d'Eckart, de Tauler, de Ruysbrock.

dû, ce semble, soulever des orages plus violents encore. Il n'en fut rien toutefois. Les temps n'étaient plus les mêmes. La ruine de Jérusalem ranima chez les juifs ce zèle religieux qu'on a toujours vu se retremper dans les grands désastres qui les ont frappés. Ils furent sourds dès ce moment à la voix des prédicateurs de l'Évangile. Le christianisme se trouva par cela même délivré des liens qui l'avaient retenu jusqu'alors dans une sorte de dépendance du judaïsme. Les progrès qu'il faisait chaque jour au milieu des païens lui donnèrent en même temps un sentiment plus profond de sa puissance et de ses destinées. Ceux-là même qui l'avaient tenu jusqu'alors pour une forme nouvelle du mosaïsme, en vinrent pour la plupart à comprendre que, pour avoir ses racines dans l'ancienne alliance [1], il n'en avait pas moins une vie propre. Ce fut le commencement d'une ère de libre développement. On ne pouvait plus dès lors s'étonner d'entendre proclamer l'indépendance et l'universalisme de la foi chrétienne.

Une seule chose me paraît étrange, c'est que le parti judaïsant qui exista encore pendant longtemps, quoique s'affaiblissant sans cesse, n'ait pas associé le nom de Jean à celui de l'apôtre des gentils dans les allusions malveillantes dont il ne cessa jamais de poursuivre celui-ci. Je ne crois pas qu'il

[1] *Jean*, IV, 22.

soit une seule fois fait mention dans les Homélies de Clément et dans les Recognitions, de l'auteur du quatrième Évangile. Il est raconté, il est vrai, dans le premier de ces deux ouvrages, une singulière histoire de Jean-Baptiste, dont il est dit que Simon le Magicien était le premier des trente disciples[1]. Mais il est difficile de croire que l'auteur de ces écrits ait confondu soit à dessein, soit par ignorance, l'apôtre Jean avec Jean-Baptiste. Le fait ne serait pas cependant impossible, et, dans ce cas, l'apôtre Jean aurait été, aux yeux des judaïsants, le père du gnosticisme. Il est plus probable, cependant que, comme les aloges, ils nièrent l'authenticité du quatrième Évangile, plutôt que de reconnaître qu'une doctrine si analogue à celle de Paul eût été enseignée par un apôtre qui, selon la tradition, avait été si avant dans l'intimité du Seigneur.

La théologie de Jean n'eut pas seulement l'avantage d'échapper aux ardentes récriminations qui s'étaient élevées contre celle de l'apôtre des gentils; il lui était réservé le privilége de déterminer les croyances chrétiennes. Sa théorie de l'union mystique du croyant avec le Sauveur fut, il est vrai, laissée de côté[2]. Mais sa conception méta-

[1] *Clementis Romani homeliæ viginti*, édition de Dressel, Gœtting., 1853, p. 58 et 59.

[2] Je ne veux pas dire par là que le mysticisme de Jean n'ait pas tenu, en tout temps, dans l'Église, une place considérable

physique de la personne de Jésus devint le point de départ de la doctrine de la Trinité, et cette doctrine, dont l'Église n'eut pas d'autres préoccupations pendant plusieurs siècles que de chercher la formule[1], est restée, à tort ou à raison, le centre aussi bien de la foi que de la science de l'Église. Aussi on peut affirmer que de tous les livres du Nouveau Testament il n'en est point qui ait exercé une action plus profonde et plus considérable que ceux qui portent le nom de Jean et qui se rattachent certainement en quelque manière à cet apôtre.

Il était dans l'ordre des choses que cette théologie l'emportât sur toutes les autres. La notion du Sauveur qui lui est propre était la plus relevée, par conséquent celle qui devait parler le plus haut aux cœurs des fidèles. Elle était d'ailleurs amenée par tout le mouvement antérieur de la pensée chrétienne; elle en était l'expression dernière et complète, par suite la plus satisfaisante. Pour les apôtres judaïsants, le Seigneur n'est qu'un homme[2],

pour ce qui est de la piété et de l'édification, dont il est certainement une source abondante. Je n'en parle ici qu'au point de vue théorique. Pris dans son sens absolu et comme doctrine des rapports de l'âme avec le monde suprasensible, il ne s'est reproduit que dans les sectes et les écoles qui ont fait profession d'un mysticisme spéculatif et qui ont donné dans l'extase.

[1] Haag, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 22-38.

[2] *Actes*, II, 22.

il est vrai, mais un homme qui se distingue de tous les autres par une plus grande part des dons de Dieu et qui a rempli la fonction la plus haute qui se puisse concevoir au point de vue des Israélites, celle du Messie. L'apôtre des Gentils va plus loin; si pour lui encore Jésus est en un certain sens un homme [1], sous un autre rapport, il est uni à Dieu par des liens si intimes qu'il est en réalité un être divin. Ce mouvement croissant atteint enfin son apogée dans les écrits de Jean : le Sauveur y est conçu comme le Verbe de Dieu. Cette conception, qui se dégageait ainsi de la pensée chrétienne, devait naturellement rallier autour d'elle la grande majorité des chrétiens. Ajoutez qu'elle entrait dans le courant des idées théosophiques qui entraînait à cette époque tous les esprits religieux.

D'un autre côté, l'Église chrétienne ne pouvait pas avoir d'autre fondement que la notion du Christ. Aussi longtemps qu'elle resta attachée au judaïsme, la notion du Christ comme Messie lui suffisait; le point de vue israélite n'allait pas au delà. Dès qu'il fut question de faire participer les païens aux bienfaits spirituels de la foi chrétienne, le cadre juif se trouva trop étroit; la notion du Christ dut dépasser la simple conception messianique; la conscience chrétienne eut besoin de se représenter le chef de

[1] *Rom.*, I, 3 et 4; *Philipp.*, II, 8.

l'Église [1] comme un être d'une autre nature que les fondateurs d'empire. Ce fut le privilége de l'apôtre Jean qui clôt la série du mouvement apostolique, de saisir dans son intégrité cette notion du fondateur de l'Église, et l'on peut, en le considérant sous ce rapport, voir en lui le continuateur de l'œuvre de l'apôtre des Gentils. Si Jésus-Christ n'avait été que le Messie, le Christianisme aurait été une fraction du judaïsme, tout au plus une forme nouvelle et plus pure du mosaïsme. S'il n'avait été qu'un révélateur enseignant aux hommes des vérités nouvelles, ou leur expliquant celles qui étaient encore restées obscures, ses disciples n'auraient formé qu'une école. Mais puisque le christianisme était une Église, et une Église universelle, c'est-à-dire le lien commun de tous les hommes entre eux et avec le monde suprasensible, son fondateur ne pouvait être que celui-là même qui avait créé toutes choses, le Verbe de Dieu, en un certain sens Dieu lui-même.

[1] *Éphes.*, I, 22; V, 23; *Coloss.*, I, 18.

DE LA FORMATION

# DU CANON DU NOUVEAU TESTAMENT

---

Le Nouveau Testament, tel qu'il est admis dans toutes les communions chrétiennes, est un recueil de vingt-sept ouvrages différents. Ce recueil remonte à un âge reculé; mais il ne date pas de l'Église primitive. La plupart des livres qui en font partie appartiennent aux premiers temps du christianisme et sont dus soit à des apôtres, soit à des hommes qui avaient été leurs disciples ou qui avaient eu des rapports avec eux; leur réunion en un corps d'ouvrage destiné à être la règle des croyances, de la morale et de l'organisation des communautés chrétiennes, n'est l'œuvre ni des uns ni des autres. Il s'écoula un temps comparativement considérable avant que ces livres, qui existèrent pendant plus d'un siècle séparés les uns des autres, eussent acquis la

valeur normative qu'ils ont eue depuis dans l'Église tout entière. Ceux qui avaient quelque analogie par la forme ou par le contenu, mêlés à des écrits du même genre, mais d'une provenance non apostolique, formèrent d'abord des collections partielles, désignées par des noms particuliers. On eut ainsi des recueils d'Évangiles et des recueils d'Épîtres. Plus tard les deux espèces de collections furent réunies en une seule. On eut alors un Nouveau Testament, mais un Nouveau Testament encore fort différent de celui que nous possédons, et variant dans son étendue et dans sa composition selon les différentes Églises. Partout il y manquait plusieurs des livres qui en font partie depuis qu'il a pris sa forme définitive; et, par une sorte de compensation, il en renfermait d'autres qui depuis en ont été bannis. Et comme ces deux différents éléments n'étaient partout ni les mêmes, ni semblablement combinés, il y avait en réalité à peu près autant de Nouveaux Testaments que d'Églises. Cet état de choses dura deux ou trois siècles. Cependant, peu à peu, par une sorte d'épuration lente, mais continue, les productions qui ne méritaient pas d'être considérées comme la parole de Dieu furent éliminées; tandis que d'autres écrits qui avaient été d'abord ou oubliés ou méconnus, vinrent prendre leur place et compléter ainsi la nouvelle Écriture sainte.

C'est ce travail de formation du Nouveau Testament dont je vais essayer de raconter l'histoire[1].

Il n'est pas sans doute nécessaire de faire observer qu'il ne s'agit pas ici de considérer en eux-mêmes les différents ouvrages dont la réunion forme le Nouveau Testament, c'est-à-dire de rechercher par quels auteurs, à quelle époque et dans quel but ils ont été écrits. Les prenant pour ce qu'ils sont ou pour ce qu'ils se donnent, j'ai tout simplement à montrer par quel concours de circonstances, en vertu de quels besoins et par suite de quelles idées ces livres, séparés dans l'origine, ces Évangiles, composés l'un dans la Palestine, l'autre dans l'Asie Mineure, celui-ci peut-être à Rome, celui-là dans quelque ville de la Grèce; ces Épîtres, envoyées l'une à Rome, l'autre à Éphèse, une autre aux chrétiens d'Alexandrie, d'autres encore à ceux de Corinthe, dispersées en un mot sur presque toute la surface de l'empire romain, furent enfin réunis en un seul recueil destiné à servir de règle à tous les membres de l'Église.

[1] Parmi les ouvrages les plus utiles à consulter sur ce sujet, je dois signaler *Die Geschichte der heiligen Schriften neuen Testaments*, von Ed. Reuss, 3e édit.; Braunschweig, 1860, in-8; *Histoire du canon des Écritures saintes dans l'Église chrétienne*, par M. Ed. Reuss, Strasbourg, 1863, in-8° (et d'abord dans la *Nouvelle Revue de théologie*, t. VI, p. 193-384; t. IX, p. 249-296 et t. X, p. 197-261); et deux ouvrages de Credner: *Zur Geschichte des Kanons*, Halle, 1847, in-8, et *Die Geschichte des Kanons*, Berlin, 1861, in-8.

Pour apporter la plus grande clarté possible dans un sujet dont les données sont probablement peu familières à la plupart de mes lecteurs, je diviserai ce travail en deux parties. Dans la première, je réunirai, dans leur ordre chronologique, les faits principaux et les témoignages historiques qui nous montrent la formation successive du canon [1] du Nouveau Testament, et dans la seconde je rechercherai les causes qui firent réunir en un seul corps d'ouvrage des écrits indépendants les uns des autres, et les principes d'après lesquels se fit la composition de ce recueil.

[1] Le mot grec *Canon* (Κανών), passé dans notre langue par l'intermédiaire de l'Église latine, signifie proprement *règle*. C'est dans ce sens qu'il est appliqué aux décisions des conciles, appelées *canons*, parce qu'elles sont la règle de la foi de l'Église catholique. Appliqué à l'Écriture sainte, il signifie le catalogue des livres qui la composent, *Catalogus librorum in cœtibus sacris prælegendorum*, comme dit Semler, ou mieux, d'après H. Planck, *Index librorum divinitus inspiratorum*. Le canon de l'Ancien Testament est le catalogue des livres qui forment l'Ancien Testament; le canon du Nouveau Testament, le catalogue des livres qui forment le Nouveau Testament. L'emploi de ce mot dans cette acception s'explique de lui-même, les livres compris dans le canon ou canoniques étant la règle de la foi chrétienne, *inde habendi norma fidei vitæque*, comme s'exprime H. Planck. Voyez Reuss, *Hist. du Canon*, p. 130-183.

## PREMIÈRE PARTIE.

### HISTOIRE DE LA FORMATION DU CANON DU NOUVEAU TESTAMENT.

### I.

Il n'est pas un seul passage des écrits des Pères apostoliques qui prouve, on peut même dire qui permette de supposer qu'ils aient eu entre les mains le recueil qui porte le nom de Nouveau Testament, ou tout autre recueil qui lui ressemble de près ou de loin. Ce n'est pas que de bonne heure quelques-unes des parties qui le composent n'aient été répandues dans diverses communautés chrétiennes. La seconde Épître de Pierre parle des Épîtres de Paul, non sans doute, ainsi qu'on a bien voulu le dire, comme si elles étaient réunies ensemble, en un corps d'ouvrage, mais comme d'écrits généralement connus [1]. Cette Épître, il est vrai, n'est pas de Pierre; elle est cependant d'une

[1] 2 *Pierre*, III, 15 et 16.

antiquité reculée, vraisemblablement antérieure à la seconde moitié du second siècle ; elle peut, par conséquent, être invoquée en témoignage sur l'état des choses au commencement de ce siècle parmi les chrétiens. Les Pères apostoliques, de leur côté, parlent de quelques Épîtres de Paul [1], et ils citent des passages de la première de Pierre [2] et de la première de Jean [3], preuve incontestable qu'ils connaissaient aussi ces deux Épîtres. Quant aux Évangiles, il paraît impossible de ne pas admettre qu'ils en avaient entre les mains. Mais était-ce les nôtres, ou quelques-uns de ceux qui plus tard furent rejetés comme apocryphes ? Il est difficile de de se prononcer catégoriquement. Des paroles de Jésus-Christ qu'ils rapportent, quelques-unes se retrouvent dans nos Évangiles, d'autres s'accordent, sinon par les mots qui sont différents, du moins par le sens, avec des passages de quelqu'un de nos quatre évangélistes [4]; d'autres enfin ne ressemblent en rien, ni par la forme ni par le fond, à ce qu'ont raconté Matthieu, Marc, Luc et Jean [5].

[1] Ignace, *Ép. aux Éphés.*, ch. XII ; Polycarpe, *Ép. aux Philippiens*, ch. III et XI ; Clément, 1 *aux Corinthiens*, ch. XLVII.

[2] Clément, 1 *aux Corinthiens*, ch. II et XXX ; Polycarpe, *Ép. aux Éphés.*, ch. I, II, V, VIII, etc.

[3] Polycarpe, *Ép. aux Philippiens*, ch. VII et VIII.

[4] Clément, 1 *aux Corinth.*, ch. XIII.

[5] *Barnabas*, ch. VII, à la fin ; Ignace, *Ép. aux Éph.*. ch. XIX ; *Ép. aux Smyrniens*, ch. VI ; Clément, 2 *aux Corinth.*, ch. XII.

Que conclure de là, sinon qu'ils avaient d'autres Évangiles que les nôtres, ou que la tradition leur avait transmis des discours de Jésus-Christ que nos évangélistes n'ont pas consignés dans leurs écrits ?

Quoi qu'il en soit de cette difficile et obscure question, c'est un fait certain que les Pères apostoliques ne parlent jamais d'un recueil de livres chrétiens, qu'ils n'y font pas la moindre allusion, et que la manière dont ils citent les documents apostoliques qu'ils avaient certainement, j'entends par là les Épîtres de Paul, de Pierre et de Jean, ou quelques-unes de ces Épîtres, ne permet en aucun cas de supposer l'existence d'un Nouveau Testament quelconque.

Un fait bien autrement grave, c'est que les écrits chrétiens, quels qu'ils fussent, qu'ils avaient entre les mains, ne constituaient pas pour eux une Écriture sainte. Il n'y pas à leurs yeux d'autre Écriture sainte que l'Ancien Testament. On en a la preuve presque à chaque page des Épîtres d'Ignace, de Polycarpe et de Clément de Rome [1]. Dans ces Épîtres, en effet, chaque fois qu'il est question de

[1] Le *Pasteur* d'Hermas contient quelques allusions à des passages du Nouveau Testament, mais pas une citation positive. Il serait peut-être même difficile d'y signaler quelque citation de l'Ancien.



l'Écriture sainte, c'est de l'Ancien Testament qu'il est parlé, jamais d'aucun des écrits qui sont entrés depuis dans la formation du Nouveau.

Quand un passage de l'Ancien Testament est cité par ces Pères, il est constamment amené par une de ces formules : « Il est écrit [1] ; » ou « le Saint-Esprit dit [2] ; » ou « l'Écriture dit [3] ; » ou encore « l'Écriture sainte dit [4] : » ou bien « Dieu a dit [5] ; » ou bien encore « Dieu parle ainsi dans l'Écriture [6] ; » ou enfin, « il est dit dans les Livres saints [7] ». Ni les paroles de Jésus-Christ, ni celles des apôtres ne sont précédées de formules de ce genre. Les citations des discours du Sauveur sont indiquées de cette manière : « Rappelez dans votre esprit ces paroles de Notre-Seigneur [8], » ou « le Seigneur dit [9]. » Et quand des passages des apôtres sont cités, ils le

[1] 1 *Ép. de Clément*, ch. v, xiv, xv, xxix, xxx, xxxiv, xxxix, xlvi, xlviii, l; *Barnabas*, ch., v et xvi; Ignace, *Ép. aux Magnés.*, ch. xii.

[2] 1 *Ép. de Clément*, ch. xiii, xvi, xxii, *Barnabas*, ch. vi.

[3] 1 *Ép. de Clément*, ch. xiii, xvii, xxiii, xxvi, xxix, xxxv, xxxvi, xli; *Barnabas*, ch. iv et vi; *Ép. d'Ignace aux Éphésiens*, ch. xvii ; *aux Trolliens*, ch. viii.

[4] 1 *Ép. de Clément*, ch. xvi; *Ép. de Polycarpe aux Philippiens*, ch. xii.

[5] 1 *Ép. de Clément*, ch. xviii; *Barnabas*, ch. ii, iii, v, xiii, xvi.

[6] 1 *Ép. de Clément*, ch. xxxiii.

[7] *Ép. de Polycarpe aux Philippiens*, ch. xii.

[8] Clément, 1 *aux Corinth.*, ch. xiii et xlvi.

[9] Ignace, *Ép. aux Smyrniens*, ch. iii; Polycarpe, *Ép. Philipp.*, ch. ii et vii.

sont le plus souvent sans aucune indication de leur origine, et quelquefois avec les mots : « Ainsi que Paul nous l'apprend [1], » mais jamais comme une Écriture sainte.

On a mieux que ces inductions pour établir qu'il n'y avait point d'autre sainte Écriture, pour les chrétiens de la fin du premier siècle et de la première moitié du second, que l'Ancien Testament. On a des déclarations positives d'écrivains, même postérieurs aux Pères apostoliques. Théophile d'Antioche renvoie le païen Autolycus, pour la connaissance de la doctrine de vérité, à « la parole divine, c'est-à-dire aux écrits des prophètes [2]. » Justin Martyr termine son *Exhortation aux Grecs* par ces mots : « Il est donc évident qu'on ne peut arriver à la connaissance du vrai Dieu et de la vraie religion que par les prophètes, dont les enseignements sont les inspirations même de l'Esprit-Saint [3]. » Les Écritures dont parle Tertullien dans son *Apologétique* ne sont pas autre chose que l'Ancien Testament ; il prouve leur divinité par le fait de l'accomplissement des prophéties qu'elles renferment [4], et quand il veut indiquer les documents écrits de la religion

[1] Polycarpe, *ibid.*. ch. IX.
[2] *Theophil. ad Autolycum*, lib. II, cap. XXXIV ; Comparez *ibid.*, lib. II, cap. IX et suiv.
[3] Comp. Justin Martyr, *ibid.*, cap. VIII et suiv.
[4] Tertull., *Apol.*, cap. XX.

nouvelle, c'est encore à l'Ancien Testament qu'il renvoie : « La secte des chrétiens, dit-il, a pour fondement les livres des Juifs, les plus anciens qui existent [1]. »

On ne saurait s'étonner que l'Ancien Testament continuât d'être pour les chrétiens l'Écriture sainte. L'Ancienne Alliance est le point de départ de la Nouvelle ; le christianisme est le développement, la continuation et l'accomplissement des révélations de Moïse et des prophètes. Le caractère messianique de Jésus-Christ se prouvait par l'accord de la vie et de l'enseignement du Sauveur avec les promesses contenues dans l'Ancien Testament ; c'est dans les livres qui le composent qu'il fallait aller chercher les preuves et la confirmation de la foi nouvelle. Les premiers propagateurs du christianisme en appellent constamment au témoignage des hommes inspirés de l'Ancienne Alliance. Saint Paul lui-même, quoiqu'il eût rompu avec le judaïsme, ne laissait pas de voir dans l'économie mosaïque une préparation nécessaire à la foi chrétienne [2] ; il tenait l'Ancien Testament pour une révélation divine dont la connaissance est indispensable, non-seulement pour fortifier les croyances nouvelles, mais encore pour guider l'homme dans sa vie [3]. Les

[1] Tertull., *ibid.*, cap. XXI ; comparez *ibid.*, cap. XVIII.
[2] *Galat.*, III, 19 et suiv.
[3] 2 *Timoth.*, III, 16.

chrétiens de la fin du premier siècle et du commencement du second suivirent cet exemple. Il est digne de remarque que, pendant longtemps, les Pères de l'Église ne surent pas trouver d'argument plus décisif de la divinité de la foi nouvelle, en outre des miracles de Jésus-Christ et de ceux qui avaient lieu encore de leur temps, que l'accomplissement des prophéties. On comprend que cet argument dut être le moyen le plus propre à convaincre les Juifs, qui admettaient l'autorité divine de l'Ancien Testament et qui croyaient aux prophéties Mais c'est aussi à la conversion des païens qu'on l'emploie. Justin Martyr consacre une grande partie de sa première apologie à prouver qu'en Jésus-Christ les anciennes prophéties ont été accomplies [1]; il prétend par là démontrer aux païens l'origine divine du christianisme: « Ce genre de démonstration, dit-il, sera pour vous le plus convaincant et le plus décisif [2]. »

Les premiers chrétiens se regardaient comme de véritables Israëlites, comme les héritiers légitimes des promesses faites par Dieu aux patriarches et à toute la famille de Jacob, par la bouche de Moïse et des prophètes. Ils avaient été substitués aux Juifs incrédules. D'ailleurs ils avaient les mêmes

[1] Justini Mart. *Apol. prima*, § 30-53.
[2] *Ibid.*, § 30.

croyances, sauf sur un seul point, la messianité de Jésus-Christ. « Le grand sujet de contestation entre eux et nous, dit Tertullien, c'est qu'ils soutiennent que le Christ n'est pas encore venu [1]. »

Par suite de ces diverses raisons, l'usage des Juifs de lire les livres de Moïse et des prophètes dans les synagogues se continua chez les premiers chrétiens, et l'Ancien Testament servit de texte à l'enseignement dans leurs réunions, comme il resta le guide de l'édification et de l'instruction religieuse des fidèles. Il était d'ailleurs impossible qu'il en fût autrement. Le christianisme naquit dans le sein de la synagogue; Jésus-Christ assista au culte public qui s'y célébrait, comme tous les pieux Israélites; comme les docteurs de la loi, il y prit la parole pour expliquer les livres de l'Ancienne Alliance. Après lui, ses disciples annoncèrent la bonne nouvelle dans les synagogues; ils ne cessèrent pas de s'acquitter au temple des devoirs religieux usités de leur temps parmi les Juifs. Il était tout simple que, dans leurs réunions particulières, les premiers chrétiens, tous d'origine israélite, fissent des livres saints de l'Ancien Testament l'objet de leurs méditations et cherchassent dans les promesses de Moïse et des prophètes des preuves de leur foi et la confirmation de leurs espérances. Quand les païens

[1] Tertull., *Apologeticus*, cap. XXI.

furent admis à prendre part au salut par la foi en Jésus-Christ, ils se conformèrent naturellement aux usages établis, et, comme leurs frères d'origine juive, ils trouvèrent dans les révélations hébraïques l'aliment de leur piété [1].

On a prétendu que les diverses Églises qui avaient reçu des Épîtres des apôtres, les tenant pour la règle de leur foi, avaient continué à les lire régulièrement dans leurs assemblées de prières et d'édification [2]. On ne peut citer un seul fait qui rende témoignage de cet usage. Les Pères apostoliques parlent parfois de ces Épîtres, en écrivant aux Églises auxquelles l'apôtre Paul en avait adressé [3]; dans ce qu'ils en disent, il n'y a pas un seul mot qui puisse nous permettre de supposer qu'elles fussent devenues pour ces Églises comme une sorte d'Écriture sainte et qu'on en fît des lectures soit fréquentes, soit rares, dans les réunions de prières et d'instruction. La plupart de ces Épîtres n'avaient été écrites qu'en vue de circonstances particulières; elles avaient été destinées soit à aplanir certaines difficultés du moment, soit à mettre en garde contre des erreurs ou des divisions qui troublaient alors

[1] Reuss, *Geschichte der heiligen Schriften neuen Testaments*, p. 267-269.

[2] Thiersch, *Versuch der Herstellung des historich. Standpuntes fur die Kritik*, p. 345.

[3] Polycarpe, *Ép. aux Philipp.*, ch. XI; Ignace, *Ép. aux Éphés.*, ch. III; Clément, 1 *aux Corinth.*, ch. XIII.

les fidèles. L'Épître aux Colossiens avait été provoquée par les agitations que des théosophes avaient soulevées parmi les chrétiens de cette ville; celle aux Galates par des attaques personnelles dirigées contre saint Paul par des judéo-chrétiens; celles aux Corinthiens par des questions que cette Église lui avait adressées [1], ainsi que par les abus qui s'étaient glissés dans la célébration des agapes, et par le scandale qu'avaient produit quelques actes d'une déplorable légèreté de mœurs. Il n'y avait pas, à cette époque, de raison pour que des écrits de ce genre fussent mis sur la même ligne que les livres de l'Ancien Testament. Aussi longtemps que le christianisme se propagea et se consolida par la prédication et par la tradition orale, on ne pouvait sentir le besoin de recourir à des documents écrits. Les Églises auxquelles ces Épîtres avaient été adressées purent les conserver avec soin [2], comme des souvenirs précieux de leurs rapports avec les premiers prédicateurs de l'Évangile; mais rien ne nous indique qu'après avoir profité des avertissements et des instructions qui y étaient contenus, elles en aient fait un usage constant dans leurs assemblées.

Considéré en lui-même, le fait qu'on suppose,

[1] 1 *Corinth.*, VII, 1; XVI, 17 et 18.

[2] Non pas toutefois avec autant de soin qu'on serait porté à le croire; on en aura bientôt la preuve.

fût-il prouvé, n'aurait pas une importance réelle dans la question de la formation du Nouveau Testament, puisqu'il s'agit de rechercher, non point l'usage que purent faire des Épîtres des apôtres les Églises qui les avaient reçues, mais comment ces écrits, épars dans le principe, furent réunis et joints à d'autres pour former le recueil des livres sacrés de la Nouvelle Alliance. Il prend cependant un autre caractère, si on le rapproche d'un fait qui touche de plus près l'histoire du canon, et qui reçoit de ce rapprochement une certaine valeur. On sait que Paul recommande aux Colossiens de faire passer aux Laodicéens, quand ils l'auront lue, l'Épître qu'il leur envoie, et de se procurer celle qu'il vient d'écrire à ces derniers pour en prendre eux-mêmes connaissance [1]. Cette communication des lettres des apôtres entre des Églises voisines aurait pu être fréquente. Nous avons des preuves que plus tard les Églises échangèrent parfois les Épîtres qu'elles recevaient de leurs directeurs spirituels. Si cet usage avait été général, il se serait formé dans plusieurs communautés chrétiennes des recueils d'écrits apostoliques, et si ces écrits avaient été continuellement lus dans leurs réunions de culte, on aurait eu de très-bonne heure des collections de livres chrétiens remplissant toutes les conditions d'une Écriture sainte.

[1] *Colossiens*, IV, 16.

Voilà bien, ce semble, ce qui aurait dû arriver; en réalité, il n'en fut rien. Les Pères du commencement du second siècle ne connaissent point de collections de ce genre, et il n'en est point resté de traces dans l'histoire de l'Église primitive, soit que ces échanges n'aient été que de rares exceptions, soit que l'hypothèse d'une lecture continue des écrits des apôtres dans les églises ne soit qu'une vaine imagination. Il y a plus encore : les chrétiens de l'Église primitive ne paraissent pas avoir eu pour les Épîtres apostoliques tout le soin qu'elles méritaient. De très-bonne heure plusieurs d'entre elles étaient perdues. Il est permis de supposer qu'un apôtre qui, comme saint Paul, était si jaloux, c'est son expression, des Églises qu'il avait fondées, ne rompit pas les rapports qui l'attachaient à elles, et qu'il dut en plusieurs circonstances continuer à leur donner des instructions par écrit. Il ne nous reste, cependant, que les lettres, et encore pas toutes, qu'il adressa à sept Églises. Que sont devenues les autres? Mais il n'est pas nécessaire de raisonner sur des vraisemblances ; nous avons des faits positifs à citer. On sait que cet apôtre adressa trois lettres aux Corinthiens [1] : il n'en reste que deux. Et cette Épître aux Laodicéens, dont il vient d'être question et dont l'existence semblait garantie doublement

[1] 1 *Corinth.*, v. 9.

puisqu'elle devait être communiquée aux chrétiens du Colosse, elle n'a été connue d'aucun Père de l'Église. De très-bonne heure on suppléa à sa perte en composant une Épître aux Laodicéens avec des emprunts faits aux autres écrits de saint Paul; le canon de Muratori, qui est de la fin du second siècle, met déjà en garde contre cette œuvre apocryphe d'un zèle malentendu [1].

## II.

Il est cependant quelques expressions des Pères apostoliques desquelles on a voulu conclure que de leur temps il existait déjà des recueils des écrits du Nouveau Testament. Il est indispensable d'examiner de près ce détail, qui a son importance.

Si le passage que Polycarpe cite dans son Épître aux Philippiens, chap. XII, avec cette formule: « Comme il est dit dans l'Écriture », était, ainsi que quelques-uns le supposent, Ephésiens, IV, 26, il faudrait bien admettre, non sans doute qu'il y avait déjà au commencement du deuxième siècle un recueil de quelques-uns des écrits qui sont entrés depuis dans la composition du canon du Nouveau Testament, mais du moins que cet écrivain ecclésiastique mettait les

[1] Canon de Muratori, §, 8, dans Credner, *Zur Geschichte des Kanons*, p. 76.

Épîtres de saint Paul, et dans tous les cas celle aux Ephésiens, sur la même ligne que les écrits de l'Ancienne Alliance. Mais on est loin d'être d'accord sur cette citation. Un grand nombre de critiques la regardent comme composée de deux parties empruntées. l'une à Psaume, IV, 5, et l'autre à Ephésiens, IV, 26, et rapprochées pour former une seule phrase. Cette opinion peut d'autant mieux se défendre que le premier membre de phrase de la citation de Polycarpe se rapproche bien plus de Psaume, IV, 5, que de la première partie d'Ephésiens, IV, 26. Cependant il serait possible que cette citation eût été faite de mémoire, que Polycarpe voulût réellement citer Ephésiens, IV, 26, et que, mal servi par ses souvenirs, il eût remplacé le premier membre de phrase de ce verset par le premier de Psaume, IV, 5. Ce serait possible, sans doute ; mais si une possibilité peut être invoquée comme une présomption en faveur d'une théorie d'ailleurs solidement assise sur d'autres faits plus positifs, que vaut-elle pour prouver une hypothèse qui manque de tout autre fondement, et qui est contredite par une foule d'inductions et même par des faits contraires? Ajoutez que le fragment de l'Épître de Polycarpe dans lequel se trouve cette citation ne nous est parvenu que dans une traduction latine dont rien ne nous garantit la parfaite exactitude, et qui, fût-elle sous ce rapport audessus de toute espèce de soupçon, ne peut per-

mettre que des conjectures, quand il s'agit, comme c'est ici le cas, de comparer des mots entre eux. Le texte grec manquant, il est fort difficile de se prononcer sur la nature même de cette citation, et dès lors il devient à peu près impossible de déterminer bien nettement à quoi se rapporte la formule : « Comme il est dit dans l'Écriture. »

On a cru trouver un indice plus certain de l'existence d'un recueil des écrits des apôtres et des premiers disciples dans la présence des termes τὸ εὐαγγέλιον et ὁ ἀπόστολος dans Ignace [1]. Comme on le verra plus loin, on désigna, à la fin du second siècle, le recueil des Évangiles par la dénomination commune de τὸ εὐαγγέλιον, et le recueil des Épîtres auxquelles on reconnaissait une origine apostolique incontestable, par celle de ὁ ἀπόστολος. Ces deux dénominations supposent une première ébauche d'un recueil canonique. Si Ignace parle de ce τὸ εὐαγγέλιον et de ce ὁ ἀπόστολος, on ne saurait douter que ce double recueil n'existât de son temps.

Mais est-ce bien la collection des Évangiles et celle des Épîtres qu'il entend par ces deux termes ?

Les défenseurs de l'orthodoxie n'en doutent pas. Une critique dégagée de toute préoccupation dogmatique conduit à une autre conclusion. Il ne faut pas ici argumenter sur ces mots isolés ; pour savoir

[1] Thiersch, *ibid.*, p. 425.

dans quel sens les entend Ignace, il faut considérer les passages dans lesquels ils se trouvent.

Il s'agit, dans l'Épître de ce Père aux Smyrniens, de combattre l'erreur de ceux qui enseignaient que Jésus-Christ n'avait eu pendant sa vie terrestre qu'une apparance de corps et non un corps réel. Après avoir dit, à la fin du chapitre IV, que ce n'est que pour le nom de Jésus-Christ et pour l'imiter dans ses souffrances qu'il est prêt lui-même à endurer tous les tourments, n'attendant toute sa force que de celui-là seul qui a été véritablement homme comme nous, Ignace ajoute : « Cependant il est rejeté par ceux qui ne le connaissent pas, ou plutôt c'est cet homme-Dieu lui-même qui les rejette comme des ennemis de la vérité et des partisans de l'erreur et du mensonge, que ni les prophètes, ni la loi de Moïse, ni l'Évangile, ni les tourments que nous souffrons n'ont encore pu persuader jusqu'à présent [1] ». Qu'est-ce que cet Évangile? Un Évangile écrit, ou un recueil des quatre Évangiles de Matthieu, de Marc, de Luc et de Jean? En aucune façon ; c'est l'histoire évangélique, l'histoire de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ [2], ou, pour mieux dire, la prédication même de l'histoire de Jésus-Christ.

[1] Ignat. *Épist. ad Smyrn.*, cap. V, dans *Patrum apostol. opera*, ed. Hefele, p. 228.

[2] « Non scriptum Evangelium, sed evangelica prædicatio de

C'est dans le même sens que ce mot est employé dans le chap. VII de cette même Epître. Voici le passage : « Il faut avoir égard aux prophètes, surtout à l'Évangile dans lequel la passion nous est montrée, et la résurrection nous apparaît dans sa perfection [1]. » Il s'agit encore ici de la vie de Jésus-Christ et des conséquences religieuses qui en découlent pour les fidèles, et non d'un livre racontant cette vie. Tel est le sens de ce mot dans tous les écrits d'Ignace. C'est ainsi qu'il dit que les prophètes nous ont annoncé l'Évangile [2]; que les fidèles seront rémunérés dans l'Évangile de la commune espérance [3]; qu'il est des hommes qui ne peuvent croire à l'Évangile qu'autant qu'ils en trouvent dans les anciennes Écritures une confirmation à leur convenance [4]; que l'Évangile est la perfection de la vie éternelle [5]. Évidemment ce Père emploie ce mot dans le même sens que nous lui donnons fort souvent, encore aujourd'hui, par exemple, dans des locutions semblables à celle-ci : L'Évangile a

vita et factis Christi. » Niemeyer, *Oppositionschrift*, t. I, p. 8. M. Hefele admet cette explication, qu'il cite en note. *Patrum apostolicorum opera*, p. 228.

[1] Ignat., *ad Smyrn.*, cap. VII.

[2] Ignat., *ad Philadelph.*, cap. V; *Patrum apostol. opera*, ed. Hefele, p. 217.

[3] Ignat., *ad Philadelph.*, cap. V.

[4] Ignat., *ad Philadelph.*, cap. VIII; *Patr. apost. opera*, p. 220

[5] Ignat., *ibid.*, cap. IX; *Patr. apost. opera*. p. 220.

changé la face du monde. Nous entendons par là la religion chrétienne ; et c'est aussi ce qu'entendait Ignace dans toutes les phrases que je viens de citer.

Admettons cependant que par le mot Évangile on entende un livre écrit. Il n'est pas une seule parole dans les Pères apostoliques qui nous autorise à supposer que ce terme fût employé de leur temps, comme il le fut plus tard, pour désigner le recueil des quatre Évangiles qui se trouvent dans le Nouveau Testament. Il y a plus ; il n'est pas un seul de ces quatre Évangiles qui soit nominativement indiqué par un Père apostolique. Plus tard, quand on donnera le nom d'Évangile, τὸ εὐαγγέλιον, au recueil des quatre Évangiles, on aura bien soin de nous dire ce que sont ces quatre Évangiles; on nous expliquera même pourquoi il y en a quatre, ni plus ni moins. On ne rencontre rien de semblable ni dans Ignace, ni dans Barnabas, ni dans Polycarpe, ni dans Clément de Rome ; et si, à la rigueur, on veut que l'Évangile d'Ignace soit un livre écrit et non le récit général de la vie de Jésus-Christ, ou la religion chrétienne elle-même, il faut qu'on accorde du moins que ce mot désigne ici un Évangile écrit quelconque, et non un recueil d'évangiles écrits.

Il est plus évident encore que par le mot ὁ ἀπόστολος Ignace n'entend parler en aucune façon du recueil des Épîtres des apôtres que l'on désigna

plus tard par ce titre sommaire. D'abord ce mot ne se présente dans ses écrits qu'au pluriel, οἱ ἀπόστολοι, et jamais la forme plurielle n'a été usitée pour désigner ce recueil. Cela seul suffirait pour renverser toutes les inductions que M. Thiersch a prétendu fonder sur ce terme. Mais il y a plus encore : dans les phrases dans lesquelles se rencontre ce mot, Ignace parle très-clairement des apôtres et non de leurs écrits. Il suffit, pour le prouver, de citer ces phrases elles-mêmes. « J'ai recours à l'Évangile, dit Ignace, comme à la chair même de Jésus-Christ [1], et aux apôtres comme au gouvernement de l'Église [2]. — Aimez encore les apôtres, parce qu'ils ont eux-mêmes annoncé l'Évangile [3]. — Il (le grand prêtre, ἀρχιερεύς) est la porte du Père, par laquelle entrent Abraham, et Isaac, et Jacob, et les prophètes, et les apôtres, et l'Église [4]. » Comme on le voit, il s'agit des apôtres eux-mêmes, de leurs personnes, et non de leurs écrits ou d'un recueil de leurs écrits.

[1] C'est-à-dire comme à Jésus Christ présent corporellement ; c'est ainsi que l'entend M. Hefele : « Confugiens ad Evangelium tanquam ad corporaliter præsentem Christum. » Hefele, *Patr. apost. opera*, 3e édit., p. 217.

[2] C'est-à-dire à ceux qui constituent le gouvernement de l'Église, « et ad apostolos tanquam ad præsens Ecclesiæ præsbyterium. » Hefele, *ibid.*, p. 217.

[3] Ignace, *Ép aux Philadelph.*, ch. v.

[4] Ignace, *ibid.*, cap. IX ; comparez encore, pour le mot ἀπόστολος, Ignace, *Ép. aux Magnés.*, ch. VII, et *Ép. aux Tralliens*, ch. VII.

## II.

Il suit des faits qui viennent d'être signalés qu'à la fin du premier siècle, il n'existait encore aucun recueil ressemblant de près ou de loin à notre Nouveau Testament. Que des chrétiens eussent déjà recueilli des copies de quelques écrits des apôtres ou des disciples, c'est possible; mais les conducteurs des Églises n'avaient pas encore senti le besoin de réunir en un corps d'ouvrage parallèle ou analogue au canon de l'Ancienne Alliance, pour en faire une règle autorisée des croyances, les différents écrits des premiers propagateurs du christianisme. Ce n'est que vers le milieu du second siècle qu'il est fait mention pour la première fois d'un ouvrage qui paraît avoir été une collection d'Évangiles. On n'aperçoit pas encore de traces d'un recueil des diverses Épîtres des apôtres.

Justin Martyr, qui vécut de 103 à 167, ne connaît pas de canon du Nouveau Testament, mais il parle souvent d'un ouvrage qu'il appelle les *Mémoires des apôtres*, τὰ ὑπομνημόνευματα τῶν ἀπόστολῶν. Qu'est-ce que ces Mémoires des apôtres, que nous ne connaissons que par ce qu'en dit Justin et par

les citations qu'il en fait ? Sans le moindre doute un Évangile ou une collection d'ouvrages analogues à nos Évangiles. Justin nous l'apprend lui-même : « Les Mémoires des apôtres sont, dit-il, appelés des Évangiles [1] ; » et si cet écrit est désigné par ce titre, c'est parce qu'il passait pour l'œuvre des apôtres ; Justin du moins ne doute pas qu'il n'ait été composé par eux [2].

On a prétendu souvent que ces Évangiles étaient ceux que nous possédons dans notre Nouveau Testament. Ce n'est pas certainement sur le témoignage de Justin Martyr qu'on peut fonder cette supposition. Il n'y a pas un seul mot dans ceux de ses écrits qui sont parvenus jusqu'à nous qui nous montre qu'il connaissait nos quatre évangélistes ; il ne les nomme jamais. Il pourrait se faire cependant que les Mémoires des apôtres fussent bien réellement ou une collection ou une harmonie des Évangiles de Matthieu, de Marc, de Luc et de Jean, sans que les noms des auteurs de ces écrits fussent connus de Justin. Il ne reste donc, pour arriver à une solution de cette question, qu'à comparer avec nos Évangiles ce qui nous reste de cet ouvrage, c'est-à-dire les citations qu'en fait ce Père de l'Église.

[1] Ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, 1 *Apol.*, § 66.
[2] 1 *Apol.*, § 66.

Ce travail a été exécuté avec une minutieuse exactitude. En voici les résultats.

Les citations des Mémoires des apôtres, dans Justin, forment, comparées à nos quatre Évangiles, trois catégories bien distinctes. Il en est qui sont parfaitement semblables à des passages correspondants de Matthieu, de Marc, de Luc, ou de Jean ; il en est d'autres qui n'ont qu'une ressemblance lointaine, c'est-à-dire qui expriment une idée à peu près analogue à celle qu'on retrouve dans les récits correspondants de nos Évangiles, mais présentée en d'autres termes et avec des détails plus ou moins différents ; d'autres enfin ne ressemblent en rien à ce qui est rapporté par nos quatre évangélistes.

S'il n'y avait dans Justin que des citations de la première catégorie, on pourrait facilement admettre que les Mémoires des apôtres étaient ou un recueil ou une harmonie de nos quatre Évangiles. Ce n'est pas que cette conséquence fût forcée et qu'il ne fût pas possible, même dans ce cas, de contester cette identité ; car les nombreux Évangiles qui existaient déjà dans le premier siècle avaient sans doute bien des récits communs et devaient inévitablement se ressembler dans un grand nombre de détails ; et, à la rigueur, il aurait pu se faire que les citations de Justin fussent précisément empruntées à des parties identiques ou semblables dans tous les Évangiles. Un pareil fait serait cependant trop extraordinaire

pour avoir quelque vraisemblance; aussi je n'y insiste pas; mais je le signale, en passant, pour faire voir que, même en se servant d'Évangiles différents des nôtres, Justin aurait pu rapporter des faits et des paroles de Jésus-Christ qui se retrouvent dans Matthieu, Marc, Luc ou Jean.

D'un autre côté, la seconde classe de citations ne prouverait pas forcément que les Mémoires des apôtres fussent autre chose que nos Évangiles; car Justin Martyr aurait pu les citer parfois, souvent même, de mémoire; et les différences plus ou moins considérables, dans les mots et même dans les détails, qui auraient été le résultat de cette manière peu exacte de citer des textes, ne pourraient pas être des preuves concluantes de la différence des Mémoires des apôtres et de nos Évangiles. Il faut reconnaître toutefois qu'il y a, dans le fait de ces citations peu en harmonie avec le contenu de nos quatre Évangiles, une présomption que les Évangiles dont se servait Justin n'étaient pas en tous points semblables aux nôtres.

Mais les citations de la troisième catégorie tranchent décidément la question. Il y avait dans les Mémoires des apôtres des faits et des discours qui ne sont pas rapportés dans les Évangiles de Matthieu, de Marc, de Luc et de Jean. On ne saurait donc prendre les premiers pour un ouvrage reproduisant, sous un titre différent, les seconds. Cette preuve

prend une nouvelle force, quand on découvre que, parmi les faits et les paroles de Jésus-Christ que Justin tire de ses Mémoires des apôtres et qui sont inconnus à nos Évangiles, il en est plusieurs qui se retrouvent dans des évangiles apocryphes. J'en donnerai deux exemples. Les Mémoires des apôtres font naître Jésus-Christ dans une caverne des environs du bourg de Bethléhem[1], tandis que d'après Matthieu il vint au monde à Bethléhem même[2], et d'après Luc, qui est encore plus précis, dans l'écurie de l'hôtellerie dans laquelle Marie et Joseph n'avaient pas pu trouver d'autre place[3]. Ce trait, tout à fait différent de ce que rapportent nos Évangiles, est consigné au contraire dans le Protévangile de Jacques, dans l'Évangile de l'Enfance, et dans l'Histoire de la nativité de Marie. — Les Mémoires des apôtres racontent qu'au moment que Jésus-Christ descendit dans l'eau pour être baptisé par Jean, un feu s'alluma sur le fleuve[4]. Ce miracle, inconnu de nos Évangiles, est rapporté dans la Prédication de saint Paul, et se retrouve avec quelques modifications dans l'Évangile des ébionites[5].

Que conclure de là, sinon que les Évangiles

[1] Justin Mart., *Dial. cum Tryph.*, 78.

[2] *Matth.*, II, 1.

[3] *Luc*, II, 3-7.

[4] Just. Mart., *Dialog. cum Tryph.*, 88.

[5] Michaelis, *Introd. au Nouv. Testam.*, trad. franç., t. III. p. 219.

contenus dans les Mémoires des apôtres de Justin n'étaient pas ceux de Matthieu, de Marc, de Luc et de Jean, tels du moins que nous les avons, ou, ce qui cependant est moins vraisemblable, qu'à côté de ceux-ci il s'y en trouvait d'autres rejetés depuis parmi les apocryphes? Cette différence, qui est d'une importance majeure dans la question de l'authenticité de nos Évangiles, ne constitue pas cependant une véritable difficulté dans la question du Canon. Il s'agit en effet ici de savoir, non pas tant de quels livres se composait le Nouveau Testament de Justin, que s'il avait réellement un Nouveau Testament ou, en d'autres termes, une sainte Écriture formée de livres chrétiens, quels que fussent d'ailleurs ces livres. Or pour lui, comme pour les Pères de l'Église qui l'ont précédé, il n'y a encore point d'autre Écriture sainte que l'Ancien Testament.

Quelque précieux que pût lui paraître son ouvrage des Mémoires des apôtres, il n'était pas pour lui un véritable canon, c'est-à-dire un écrit ou un ensemble d'écrits inspirés par l'Esprit-Saint, et ayant une valeur égale à celle des livres de Moïse et des prophètes. Il ne le considère que comme un recueil de récits transmis jusqu'alors par la tradition orale; il n'invoque son témoignage que pour des faits historiques; hors de là, il ne semble pas lui reconnaître d'autorité. Quand il s'agit de prou-

ver la vérité et la divinité du christianisme, il s'adresse, non aux Mémoires des apôtres, mais toujours et exclusivement aux livres de l'Ancienne Alliance. Qu'il discute avec le Juif Tryphon ou qu'il veuille convaincre les païens[1], il ne procède pas autrement. Et cette méthode qui ne nous étonnerait pas, s'il ne la suivait qu'à l'égard des Juifs qui admettaient l'origine divine des livres de Moïse et des prophètes, ne peut s'expliquer, quand on le voit l'adopter également à l'égard des païens, que par ce fait qu'il n'y avait pas à ses yeux d'autre enseignement révélé écrit que l'Ancien Testament. Quiconque recherche la vérité, est tenu, selon lui, de s'adresser aux prophètes[2]; elle n'est nulle autre part.

Au reste on n'a qu'à remarquer la manière différente dont il cite les Mémoires des apôtres et les livres de l'Ancienne Alliance, pour rester convaincu qu'il n'entre nullement dans son intention de placer sur la même ligne ces deux classes d'écrits. Quand il rapporte des passages de l'Ancien Testament, il les fait d'ordinaire précéder de ces formules : « L'Esprit-Saint dit[3], » « Dieu dit, » ou « c'est ainsi que le Seigneur parle[4], » ou encore « comme

[1] Just. Mart., *Cohort. ad Græcos*, § 35 et 36 ; 1 *Apol.*, § 44.
[2] Just. Mart., *Cohort. ad Græcos*, § 38 ; 1 *Apol.*, § 23 et 44 ; *Dialog. cum Tryph.*, § 73-75.
[3] Λέγει τὸ πνεῦμα ἅγιον. Just. Mart., *Dialog. cum Tryph.*, § 114.
[4] Just. Mart. *Dialog. cum Tryph.*, § 100-101 et 107.

l'annoncent les Livres saints[1]. » Rien de semblable pour les citations des Mémoires des apôtres; elles ne sont amenées que par des termes qui conviendraient à des citations d'un historien quelconque et tels que les suivants : « Nous lisons dans les Mémoires des apôtres[2], » « Comme nous l'apprenons dans les Mémoires des apôtres[3]. »

Enfin Justin Martyr nous apprend lui-même que la sainte Ecriture des chrétiens est précisément celle des Juifs. « Si quelque personne de celles qui se plaisent à la contradiction nous objectait, dit-il après avoir parlé longuement de l'Ancien Testament et de sa traduction en grec par les Septante, que ces livres sont un monument appartenant en propre aux Juifs, qui les gardent soigneusement dans leurs synagogues, et que nous prétendons en vain y avoir trouvé notre religion, qu'elle les lise avec attention; elle se convaincra que ce n'est plus aux Juifs, mais à nous qu'appartient la doctrine qui y est contenue. Si ces livres saints, fondement de notre religion, sont encore conservés avec soin par les Juifs, c'est par un miracle de la Providence en notre faveur. Car s'ils ne se trouvaient que dans l'Église, ceux qui ne cherchent qu'un prétexte pour élever des doutes contre notre foi pourraient nous

[1] Just. Mart., *ibid.*, § 118.
[2] Just. Mart., *Dialog. cum Tryph.*, § 100-101 et 107.
[3] Just. Mart., *ibid.*, § 102-105 et 107.

soupçonner de fraude. Qu'on aille les consulter dans les synagogues des Juifs ; alors on ne pourra s'empêcher de reconnaître que ces livres écrits par de saints personnages contiennent évidemment notre doctrine[1]. »

Cependant s'il n'y a pas encore pour les chrétiens d'autre sainte Écriture que l'Ancien Testament, le moment approche où la Nouvelle Alliance aura aussi ses livres saints qui viendront prendre place à côté de ceux de Moïse et des prophètes. Un grand pas dans ce sens s'est fait dans les premiers temps du second siècle. Les Mémoires des apôtres, qui ne forment pas encore une Écriture sainte, étaient lus cependant, à l'époque où vivait Justin Martyr, dans le culte du dimanche, aussi bien que les écrits des prophètes [2]. Cet ouvrage ne servait pas par conséquent seulement à l'instruction et à l'édification privée ; il était entré dans le culte public ; il avait pris un caractère officiel ; encore un pas de plus, et il sera élevé au rang d'Écriture sainte. C'est dans ce sens que marche l'opinion parmi les chrétiens de la seconde moitié du second siècle.

Théophile d'Antioche ne connaît encore comme livres sacrés de l'Église chrétienne (τὰ ἱερὰ γράμματα

[1] Just. Mart., *Cohort. ad Græcos*, § 13.

[2] Τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται μέχρις ἐγχωρεῖ, Just. Mart., 1 *Apol.*, § 67.

τὰ καθ' ἡμᾶς) que les écrits de l'Ancienne Alliance. « Nos Livres saints, dit-il, sont bien plus anciens que toutes les histoires des Égyptiens, des Grecs et des autres peuples [1]. » Cette antiquité est, à ses yeux, une garantie de la divinité de la doctrine qu'ils renferment. « Cette doctrine, ajoute-t-il, ainsi que nos institutions, bien loin d'être nouvelles ou mensongères, comme le pensent quelques-uns, sont les plus anciennes et les plus vraies [2]. » Mais il y a chez ce Père de l'Église une tendance bien autrement prononcée que chez ceux qui l'ont précédé à relever l'autorité des évangélistes et des apôtres; il semble vouloir les placer au niveau de Moïse et des prophètes [3]; il les cite beaucoup plus fréquemment qu'on n'avait coutume de le faire avant lui; et les passages des Évangiles et des Épîtres de saint Paul qu'il rapporte, il les attribue au Logos divin [4].

Enfin, il faut voir un signe de l'importance croissante qu'on accordait aux écrits d'origine chrétienne, dans l'ouvrage de Tatien connu sous le titre de διὰ τεσσάρων, et que l'on tient communément pour une harmonie des quatre Évangiles. On n'est

[1] Théoph., *ad Autolyc.*, lib. III, cap. XXVI.

[2] Théoph., *ibid.*, lib. III, cap. XXIX.

[3] Reuss, *Geschichte der heiligen Schriften neuen Testaments*, § 297.

[4] Κελεύει ἡμῖν ὁ θεῖος λόγος, Theoph. *ad Autolyc.*, lib. III, cap. XI et XIV; διδάσκει ἡμᾶς ἅγιος λόγος. *Ibid.*, lib. III, cap. XIII.

pas encore bien au clair sur la nature de ce travail, et les dernières recherches, loin d'avoir écarté les difficultés, en ont au contraire soulevé de nouvelles [1]. Mais quels que fussent les écrits dont Tatien se servît et quel que fût le caractère de la combinaison qu'il en fit, il y a dans le fait seul de ce travail une preuve de l'intérêt qui se portait à cette époque sur les productions des écrivains chrétiens et peut-être aussi du besoin qui se faisait sentir d'avoir un corps de livres religieux appartenant en propre à la foi nouvelle.

## IV

Jusqu'à présent nous n'avons rencontré que des recueils d'évangiles ou du moins de récits évangéliques. Ces recueils n'étaient probablement identiques avec celui qui fut désigné bientôt après par le nom d'Évangile ou d'Évangélique ni par la forme, ni par le contenu ; mais, quels qu'ils pussent être, ils devaient suggérer à des chrétiens moins prévenus ou plus clairvoyants la pensée de réunir en une

[1] Credner, *Die Geschichte des Canons*, p. 17-22 ; Reuss, *Geschichte der heilig. Schrift. neuen Testaments*, p 187.

seule collection les quatre Évangiles qui, par leur supériorité sur tous les autres écrits de ce genre, étaient destinés à former une des deux parties essentielles du canon du Nouveau Testament.

Quant aux Épîtres des apôtres, rien n'indique qu'on eût entrepris jusqu'alors de les recueillir. Ni Justin Martyr, ni Tatien son disciple, ni Théophile d'Antioche ne connaissent aucun recueil de ce genre ; ils parlent des Épîtres tout à fait de la même manière que Barnabas, Clément de Rome, Polycarpe et Ignace, c'est-à-dire comme d'écrits détachés. Il était dans la nature des choses qu'on réunît ensemble des écrits historiques qui pouvaient, comme l'avait peut-être pensé Tatien en entreprenant son évangile διά τεσσάρων, se compléter l'un l'autre, avant de faire une collection des Épîtres, qui, pour la plupart, n'avaient entre elles rien de commun. Mais un recueil d'Évangiles, une fois exécuté, devait faire naître la pensée de réunir aussi les Épîtres.

Quoi qu'il en soit, ces deux recueils existent à la fin du second siècle ou, au plus tard, au commencement du troisième. L'un s'appelle τὸ Εὐαγγέλιον ou τὸ Εὐαγγελίκον, l'autre ὁ Ἀπόστολος ou τὸ Ἀποστόλικον, en latin *Apostolicum Instrumentum* [1].

[1] Dans Tertullien, *De pudic.*, cap. XI et XII ; *De baptismo*, cap. XV. etc.; Reuss, *Geschichte der heilig. Schrift. neuen Testaments*, § 303.

L'Évangélicon contient nos quatre Évangiles, et l'Apostolicon les treize Épîtres de Paul et peut-être aussi les Actes des apôtres, la première Épître de Pierre et la première de Jean [1]. Irénée [2], Clément d'Alexandrie [3] et Tertullien connaissent ces deux recueils et en parlent ; avant ces Pères, il n'en est jamais fait mention. On peut conclure de là qu'ils n'ont pris naissance ou du moins qu'ils n'ont acquis une notoriété publique que postérieurement à Justin Martyr, à Tatien et à Théophile d'Antioche. Leur existence ne peut remonter, dans tous les cas, au delà des dernières années du IIe siècle.

En même temps, on voit que les écrits de la Nouvelle Alliance sont mis décidément sur la même ligne que ceux de l'Ancienne. L'Écriture sainte n'est plus seulement l'Ancien Testament. Elle se compose, d'après Irénée, des Prophètes et de l'Évangile [4], le premier de ces deux termes désignant l'ensemble des écrits sacrés des Hébreux, écrits dont la prophétie etait regardée à cette époque comme le caractère dominant, et le second l'ensemble des écrits d'origine chrétienne, écrits qui avaient tous

[1] Munscher, *Hanbd. der christl. Dogmengesch.*, 3e édit., t. I, p. 280 et 281 ; Reuss, *ibid.*, § 300.

[2] Irénée, *Adv. hæres.*, lib. I, ch. III, § 6.

[3] Clément Alex., *Stromat.*, ed. Sylburg, lib. V, p. 664 ; lib. VI. p. 784 ; lib. VII, p. 836.

[4] Irén., *Adv. hæres.*, lib. II, cap. XXVII.

pour but essentiel de faire connaître l'Évangile, c'est-à-dire la bonne nouvelle du salut. C'est dans le même sens que Clément d'Alexandrie appelle la collection complète des livres hébreux et des livres chrétiens la Loi, les Prophètes et l'Évangile [1]. Dès ce moment, l'Évangélicon et l'Apostolicon sont mis en parallèle avec Moïse et les prophètes, et sont cités, comme ceux-ci l'avaient été jusqu'alors exclusivement, avec les formules : « L'Écriture dit, » « Il est écrit, » « Le Saint-Esprit dit [2]. »

Il ne paraît pas que ces deux recueils soient restés longtemps séparés. Tout en conservant encore ces dénominations, qui sembleraient indiquer deux ouvrages distincts, ils furent bientôt réunis pour former les livres de la Nouvelle Alliance, de la même manière que les écrits de Moïse et des prophètes constituaient les livres de l'Ancienne. Ce fut même par ces termes qu'ils furent désignés. La religion hébraïque était considérée comme une alliance de Dieu avec le peuple élu ; la religion chrétienne fut aussi appelée

[1] Clém. Alex., *Stromata*, lib. III, p. 455 ; lib. IV, p. 475 ; lib. V, p. 561.

[2] Et cependant une certaine prééminence semble encore être accordée à l'Ancien Testament. M. Wolkmar fait remarquer que l'auteur du canon de Muratori paraît avoir réservé l'expression « l'Écriture » pour les livres de l'Ancienne Alliance, en ne donnant aux écrits du Nouveau Testament que le simple titre de Livres, *libri*. Voyez *Canon de Muratori*, dans Credner, *Die Geschichte des Kanons*, p. 146-148, lignes 2, 17, 35 ; Credner, *ibid.*, *Anhang von Wolkmar*, p. 353.

une alliance, une alliance nouvelle par rapport à la précédente, dont elle était le développement et l'extension à tous les hommes. Cette dénomination était indiquée par la nature même des choses; elle avait été employée par les prophètes, qui avaient annoncé souvent l'avénement d'une alliance future; elle était consacrée par l'autorité de saint Paul, qui avait appelé plus d'une fois l'œuvre de Jésus-Christ une nouvelle alliance [1].

En conséquence, les écrits sacrés des Hébreux furent appelés les livres de l'Ancienne Alliance, τὰ βιβλία τῆς παλαιᾶς διαθήκης; ceux d'origine chrétienne, les livres de la Nouvelle Alliance, τὰ βιβλία τῆς καινῆς διαθήκης. Bientôt, par une locution abrégée, on se contenta de dire ἡ παλαιά διαθήκη, l'Ancienne Alliance, et ἡ καινὴ διαθήκη, la Nouvelle Alliance, appliquant aux écrits ce qui ne convenait en réalité qu'à la chose même dont ils traitent. Origène paraît avoir été le premier qui se soit servi de cette dénomination sommaire [2]. La Vulgate ayant traduit le mot διαθήκη par le mot *Testamentum* [3], les Latins appelèrent les livres de l'Ancienne Alliance *Vetus Testamentum*, et ceux de la Nouvelle *Novum Testamentum*. Tertullien [4] fut probablement le premier

[1] 2 *Corinth.*, III, 6 et 14; *Galat.*, IV, 14; *Hebr.*, VIII, 8; IX, 15.

[2] Dans son περὶ ἀρχῶν; ces mots manquent cependant dans la traduction de Ruffin.

[3] Dans *Matth.*, XXVI, 28.

[4] Tertullien se sert du mot *Testamentum*, non-seulement dans le

à employer ce mot, qui, comme on sait, est resté depuis le terme reçu et usuel dans la langue latine et dans celles qui en sont dérivées.

Ajoutons enfin que les deux Testaments, l'ancien et le nouveau, furent considérés, à partir du commencement du III^e siècle, comme un seul corps d'ouvrage, renfermant la révélation divine tout entière. Tertullien le désigne sous le nom de *Instrumentum prophetarum et apostolorum*[1], sous celui de *totum instrumentum utriusque Testamenti*[2], et encore sous le titre plus bref de *utrumque Testamentum*[3]. « Toute l'Écriture, dit Lactance, se divise en deux Testaments[4]. »

Il existe donc, au commencement du III^e siècle, une sainte Écriture chrétienne, qui complète, pour l'Église, l'Écriture sainte du peuple élu. Si les preuves qui viennent d'en être données ne suffisaient pas, il serait facile de les fortifier par de nouveaux témoignages irréfragables. On pourrait en appeler soit à la Peschito, version syriaque de la

sens dérivé, pour désigner les écrits de la Nouvelle Alliance; mais encore dans le sens propre pour désigner la religion chrétienne elle-même. *Contr. Marc.*, lib. IV, cap. XXII. Il emploie aussi comme synonyme de *Novum Testamentum* l'expression *Novum instrumentum. Adv. Prax.*, cap. XX.

[1] Tertull., *De resurrect.*

[2] Tertull., *Adv. Prax.*, cap. XV et XX.

[3] Tertull., *De pudicit.*, cap. I.

[4] « Scriptura omnis in duo Testamenta divisa est. » Lactance, *Instit. divin.*, lib. IV, cap. XX.

Bible, qui est de la fin du IIe siècle et qui renferme un Nouveau Testament [1]; soit au canon de Muratori, catalogue des livres de la Nouvelle Alliance, qui paraît être de la même époque [2]; soit à un index placé à la fin du *Codex Claromontanus*, manuscrit qui n'est, il est vrai, que de la fin du VIIe siècle, mais qui est la copie d'un manuscrit plus ancien, et dont, dans tous les cas, l'index est la reproduction d'un catalogue des livres saints remontant au IIIe siècle [3].

Mais s'il est incontestable qu'il y a un Nouveau Testament au commencement du IIIe siècle, il ne l'est pas moins : 1° qu'il n'est pas identique avec celui que nous possédons, et 2° qu'il varie d'Église à Église, de docteur à docteur, dans sa composition et dans son étendue.

Tous ces Nouveaux Testaments ont cependant entre eux, et aussi avec le nôtre, une partie commune, et, il faut bien le reconnaître, cette partie est considérable et contient en somme les ouvrages les plus importants de notre recueil sacré. Il n'en est pas moins vrai que, d'un côté, l'absence dans presque tous les Nouveaux Testaments de cette épo-

[1] De Wette, *Einleit. in die Kanon. Bücher des N. T.*, 4e édit., p. 13; Reuss, *ibid.*, § 326.

[2] Reuss, *ibid.*, § 310 ; Credner, *Zur Geschichte des Kanons*, p. 73-77 ; Credner, *Die Geschichte des Kanons*, p. 141-170 et 341-364. Muratori, *Antiquitates italicæ mædii ævi*, t. III, p. 854 et suiv.

[3] Credner, *Die Gesch. des Kanons*, p. 175-179.

que de livres qui ne manquent certes pas de valeur, et qui sont entrés plus tard dans le canon des écrits de la Nouvelle Alliance, et de l'autre, la présence, dans la grande majorité d'entre eux, de livres qui en ont été bannis depuis comme indignes d'y figurer, constituent deux faits sur lesquels il n'est pas possible de garder le silence, qu'il convient de mettre en lumière, et qui prouvent d'une manière irréfragable combien les idées sur la valeur et la nature des livres saints étaient encore flottantes et indécises.

La partie commune de tous les Nouveaux Testaments du commencement du troisième siècle comprenait nos quatre Évangiles, le livre des Actes des apôtres, les treize Épîtres de Paul, et la première de Jean.

Si nous prenons notre Nouveau Testament pour terme de comparaison, nous verrons qu'il manque 1° la seconde Épître de Pierre à tous [1]; 2° l'Épître de Jacques, à tous, sauf à la Peschito qui la renferme [2]; 3° l'Épître aux Hébreux, à tous, sauf à la

[1] Excepté dans l'index du *Codex Claromontanus*, qui n'indique que dix Épîtres de Paul; il est vrai que, par une sorte de compensation, il indique deux autres Épîtres de Paul adressées à saint Pierre, ce qui est évidemment un *lapsus calami* du copiste.

[2] Sauf toutefois à l'index du *Codex Claromontanus*, si l'on prend l'indication de la seconde Épître de Paul à Pierre pour une erreur de copiste. Credner, *Die Geschichte des Kanons*, p. 178.

Peschito et au Canon de Clément d'Alexandrie [1]; 4° la première de Pierre, à tous, sauf à la Peschito, au Canon d'Irénée et à celui de Clément d'Alexandrie [2]; 5° la seconde de Jean, à tous, sauf au Canon de Muratori, à celui d'Irénée et à celui de Clément d'Alexandrie [3]; 6° la troisième de Jean à tous, sauf au Canon de Muratori et à l'index du Codex Claromontanus; 7° celle de Jude à tous, sauf au Canon de Clément d'Alexandrie, à celui de Muratori et à l'index du Codex Claromontanus; 8° enfin l'Apocalypse, seulement à la Peschito.

Après les lacunes, indiquons les superfétations : 1° le Pasteur d'Hermas est admis comme partie intégrante du Nouveau Testament par Irénée, Clément d'Alexandrie et l'index du Codex Claromontanus, et seulement comme livre *fere receptus*, presque digne d'être reçu parmi les écrits sacrés, par Tertullien et le Canon de Muratori; 2° l'Apocalypse de Pierre, par Clément d'Alexandrie, l'in-

[1] L'index du *Codex Claromontanus* contient une Épître de Barnabas, qui pourrait bien être l'Épître aux Hébreux, et Tertullien place, non, il est vrai, dans les livres canoniques, mais dans les livres dont on peut cependant se servir avec utilité, une *Épître de Barnabas aux Hébreux*, qui est, selon toutes les vraisemblances, l'Épître aux Hébreux de notre Nouveau Testament.

[2] Il faudrait ajouter l'index du *Codex Claromontanus*, toujours en admettant la correction de *ad Petrum* par *Epist. Petri*.

[3] Tertullien indique probablement cette Épître sous le titre de *Epistola presbyteri* ; mais il ne la classe pas parmi les écrits canoniques.

Pour que le lecteur puisse saisir d'un coup d'œil les rapports de ressemblance et de différence des Nouveaux Testaments des principales Églises du commencement du IIIe siècle, je donne ici le tableau synoptique des Canons les plus connus de cette époque. Je marque d'un point d'interrogation les livres considérés comme peu autorisés, par un double point d'interrogation ceux qui l'étaient encore moins, et par un triple point d'interrogation ceux qui ne méritaient presque aucune confiance.

## NOUVEAU TESTAMENT

| DE CLÉMENT D'ALEXANDRIE | D'IRÉNÉE | DE TERTULLIEN | DE LA PESCHITO | DU CANON DE MURATORI | DU CODEX CLAROMONTANUS |
|---|---|---|---|---|---|
| Les quatre Évangiles. | Les quatre Évangiles. | Les quatre Évangiles. | Les quatre Évangiles. | Les quatre Évangiles. | Les quatre Évangiles. |
| Les Actes. | Les Actes. | Les Actes. | Les Actes. | Les Actes. | Les Actes. |
| 13 Épîtres de Paul. | 13 Épîtres de Paul. | 13 Épîtres de Paul. | 13 Épîtres de Paul. | 13 Épîtres de Paul. | 10 Épîtres de Paul. |
| Épître aux Hébreux. | | | Épître aux Hébreux. | | |
| | | | Épître de Jacques. | | |
| 1re Épître de Pierre. | 1re Épître de Pierre. | Épître de Pierre?? | 1re Épître de Pierre. | | 1re Épître de Pierre. |
| | | | | | 2e Épître de Pierre. |
| 1re Épître de Jean. | 1re Épître de Jean. | 1re Épître de Jean. | 1re Épître de Jean. | 1re Épître de Jean. | 1re Épître de Jean. |
| 2e Épître de Jean. | 2e Épître de Jean. | Epistola Presbyteri?? | | 2e Épître de Jean? | 2e Épître de Jean. |
| | | | | 3e Épître de Jean? | 3e Épître de Jean. |
| Épître de Jude. | | Épître de Jude?? | | Épître de Jude? | Épître de Jude. |
| Apocalypse de Jean. | Apocalypse de Jean. | Apocalypse de Jean. | | Apocalypse de Jean. | Apocalypse de Jean. |
| Apocalypse de Pierre. | | | | Apocalypse de Pierre. | Apocalypse de Pierre. |
| Épître de Clément Rom. | Épître de Clément Rom. | | | | |
| Épître de Barnabas. | | Épître de Barnabas?? | | | |
| | Épître de Polycarpe. | | | | |
| | Épîtres d'Ignace. | | | | |
| Le Pasteur d'Hermas. | Le Pasteur d'Hermas. | Le Pasteur d'Hermas??? | | Le Pasteur d'Hermas?? | Le Pasteur d'Hermas. |
| | | | | | Les Actes de Paul. |

dex du Codex Claromontanus et le Canon de Muratori; 3° l'Épître de Clément de Rome par Irénée et Clément d'Alexandrie; 4° l'Épître de Barnabas par Clément d'Alexandrie et par l'index du Codex Claromontanus[1]; 5° l'Épître de Polycarpe, et 6° les Épîtres d'Ignace par Irénée; 7° les Actes de Paul par l'index du Codex Claromontanus[2].

Ajoutez que dans certaines Églises on lisait dans le culte public des écrits qui leur étaient pour ainsi dire particuliers; ainsi, à Corinthe une Épître de Soter qui avait été adressée à cette Église[3]; que Tertullien tenait le Livre d'Hénoc pour un écrit digne de figurer dans l'Écriture sainte[4]; que Clément d'Alexandrie prenait les poésies de la sibylle et les prédictions d'Hystaspes pour des révélations divines[5], comme l'avaient fait avant lui Clément de Rome, Barnabas, Justin Martyr et Théophile d'Antioche, et comme le fit plus tard encore Lactance. Ajoutez encore que même parmi les livres dont les titres à faire partie de l'Écriture sainte paraissaient solidement établis, il y en avait qui, comme l'Apocalypse, rencontraient de très-nombreux contradicteurs[6],

[1] Dans le cas que l'Épître de Barnabas de cet index ne serait pas l'Épître aux Hébreux.

[2] Voyez le tableau à la page précédente.

[3] Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. IV, cap. XIII.

[4] Tertull., *De cultu fœmin.*, lib. I, cap. III.

[5] Clém. Alex., *Stromata*, lib. II, cap. V; lib. III, cap. XIII; lib. VI, cap. V.

[6] Irénée, *Adv. Hæres.*, lib. III, cap. XIV, § 1; lib. IV, cap. XX,

et vous aurez une idée de l'anarchie qui régnait à cette époque dans la question du canon du Nouveau Testament. Évidemment il n'y avait encore rien d'arrêté dans la détermination de l'Écriture sainte de la Nouvelle Alliance. A part les grands ouvrages déjà sanctionnés par la tradition, tout le reste était livré à l'arbitraire du jugement individuel. Au fond commun que nous avons signalé, chaque Église et chaque docteur ajoutait les livres qui flattaient leurs opinions de prédilection. L'église de Syrie est celle qui montra le plus de retenue, et après elle, c'est Tertullien qui se distingua le plus par sa sagacité.

## V

Dès le commencement du IIIe siècle, on s'était aperçu que tous les écrits auxquels la tradition donnait une origine apostolique n'avaient pas des titres égaux à faire partie du recueil des livres saints, destinés à servir de règle dans l'Église chrétienne. Le canon de Muratori distingue très-nettement ceux qui sont reçus dans l'Église catholique, *recepti in Eccle-*

§ 17; lib. V, cap. xxxv, § 1; Clém. Alex., *Strom.*, lib. I, § 1-8 et 14; lib. II, § 2; lib. III, § 6; lib. IV, § 13; Tertull., *De baptismo*, cap. x, etc.

*siam catholicam*[1], de ceux qui y sont simplement tolérés, *qui habentur in Ecclesia;* dans cette seconde catégorie, il place l'Épître de Jude et la seconde et la troisième de Jean[2]. Il y a pour lui une classe encore inférieure de livres : ce sont ceux qui, comme le Pasteur d'Hermas, peuvent être lus avec utilité par les fidèles, mais qui ne sauraient être employés dans le culte public[3]. Il en est d'autres enfin qu'il convient de bannir de l'Église, car, dit-il, il ne convient pas de mêler le fiel avec le miel[4]. Dans ce nombre, il met l'Épître aux Laodicéens, celle aux Alexandrins (probablement l'Épître aux Hébreux), qu'il regarde comme un écrit faussement attribué à Paul par les marcionites[5], et plusieurs autres encore qu'il ne désigne pas par leurs titres[6].

On voit aussi que Tertullien n'est pas disposé à mettre sur la même ligne tous les écrits qui avaient cours de son temps parmi les chrétiens. L'Épître de Barnabas et le Pasteur d'Hermas lui semblent à

[1] *Canon de Muratori*, § 5 et 8.

[2] *Ibid.*, § 5.

[3] « Epistola sancti Judæ et superscripti Johannis duæ in catholica habentur, ut Sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta. » *Ibid.*, § 5. Faut-il entendre par là que l'auteur de ce Canon croyait que ces Épîtres avaient été écrites par des amis ou des disciples de Jude ou de Jean ? Credner, *Die Gesch. des Kanons*, p. 361.

[4] « Fel enim cum melle misceri non congruit. » *Ibid.*, § 5.

[5] Credner, *Die Geschichte des Kanons*, p. 161 et 361-363.

[6] *Canon de Muratori*, § 5; Credner, *ibid.*, p. 162 et 362.

peine dignes d'être reçus dans l'Église[1]; le second encore moins que le premier[2]. L'Épître de Jude et la première de Pierre lui sont bien connues; mais il ne les place pas dans son *Instrumentum apostolicum*, c'est-à-dire au nombre des écrits apostoliques propres à faire loi dans l'Église chrétienne[3]. Telle est encore son opinion sur une Épître qu'il désigne par le titre d'*Epistola Presbyteri*, et qui est probablement la seconde Épître de Jean[4].

Cette distinction va maintenant être nettement déterminée. Origène le premier essaya de classer les différents ouvrages qui avaient jusqu'alors, d'une manière assez confuse, formé le recueil du Nouveau Testament. Son but était d'en élaguer ceux qui ne méritaient pas d'y avoir place. Dans ce dessein, il divisa tous ces écrits en trois classes : la première comprend, sous la dénomination de γνησία (βιϐλία), *légitimes*, et, par suite, *authentiques*, ceux dont la canonicité ne soulevait aucune difficulté; la seconde renferme, sous le nom de νοθά, *bâtards*, *supposés*,

[1] « Pene recepti, » dit-il en parlant de ces deux ouvrages. *De pudicit.*, cap. x; Credner, *Die Geschichte des Kanons*, p. 117.

[2] Credner, *ibid.*, p. 173 et 376. « Et utique receptior apud Ecclesias Epistola Barnabæ illo apocrypho pastore mœchorum. » *De pudicit.*, cap. x.

[3] Credner, *ibid.*, p. 117-171 et 367; Tertullien appelle aussi l'*Instrumentum apostolicum*, *Instrumentum divinum*.

[4] Credner, *ibid.*, p. 374. Cette *Epistola Presbyteri* pourrait être aussi bien la troisième Épître de Jean que la seconde, 2 *Jean*; 3 *Jean*, 1.

*apocryphes*, ceux qui, au contraire, n'avaient aucun droit à ce titre; enfin, la troisième comprend, sous le terme de μικτά, *mêlés*, ceux qui flottaient entre les deux précédentes classes, et ne présentaient que des caractères douteux d'une origine inspirée[1].

Dans la première catégorie, Origène place les mêmes livres auxquels Irénée, Clément d'Alexandrie et la Peschito reconnaissent une valeur canonique, c'est-à-dire les quatre Évangiles, les Actes des apôtres, treize Épîtres de Paul, la première de Jean et la première de Pierre; il y joint l'Apocalypse, qu'il regarde comme l'œuvre de l'évangéliste Jean[2]. Dans la troisième, il met l'Épître de Jude, celle de Barnabas, la deuxième et la troisième de Jean, le Pasteur d'Hermas, la deuxième de Pierre et peut-être encore l'Épître de Jacques. Il paraît d'ailleurs fort disposé à faire des concessions pour quelques-uns de ces livres, et à leur ouvrir l'accès dans le canon, probablement par cette considération que les écrits dont il est ici question étaient fort courts et peut-être aussi assez insignifiants à ses yeux. Ainsi, après avoir dit que Pierre n'a laissé qu'une Épître, il ajoute : « Reconnais» sons, si vous voulez, qu'il en a écrit une seconde;

[1] Origenis, *Comment. in Johan.*, dans *Opera*, t. IV, p. 226.
[2] Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. VI, cap. XV.

» néanmoins, tout le monde n'en demeure pas d'ac-
» cord[1]. » Et de même, après avoir dit que Jean, en outre de son Évangile et de l'Apocalypse, a écrit une Épître fort courte, il ajoute : « Admettons, si » vous le voulez, qu'il en a écrit deux autres, mais » tout le monde ne reconnaît pas qu'elles soient de » lui ; à peine les deux ensemble ont-elles cent » lignes[2]. »

L'Épître aux Hébreux le jette dans une grande perplexité. Le fond même des idées qui y sont exposées exerce sur son esprit un véritable prestige. Le système allégorique qu'elle développe le séduit ; il est disposé à lui accorder une valeur considérable ; il l'a prouvé en la prenant pour thème de plusieurs homélies ; sa doctrine ne lui semble inférieure en rien à celle de saint Paul ; il pense même qu'elle s'en rapproche sous beaucoup de rapports ; mais sa conscience de critique lui fait un devoir de reconnaître qu'elle est d'un autre style que les écrits de l'apôtre, d'un style meilleur, et, sur ce dernier point, il est évidemment influencé par son goût pour l'interprétation allégorique et pour les rapprochements, plus ingénieux que fondés, entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliance. Enfin, après une assez longue discussion, il formule son jugement en

[1] Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. VI, cap. xxv.
[2] Eusèbe, *ibid.*

ces termes : « Pour moi, je crois que le sens et les » idées sont de l'Apôtre, mais que le choix et la dis- » position des mots sont d'un autre écrivain, qui a » voulu étendre et expliquer ce qu'il avait appris de » son maître. C'est pourquoi les Églises qui tiennent » que cette Épître est de Paul ne doivent pas être » blâmées, parce que les anciens n'ont pas avancé » sans fondement qu'elle est de lui. Mais qui l'a vé- » ritablement écrite? Dieu seul le sait. Quelques- » uns des écrivains dont les ouvrages sont parve- » nus jusqu'à nous, l'attribuent à Clément, évêque » de Rome, et les autres à Luc, qui a écrit l'Évan- » gile et les Actes des apôtres[1]. » Ajoutons encore qu'il qualifie le Pasteur d'Hermas de livre divinement inspiré, *scriptura divinitus inspirata*[2]; mais il reconnaît que, quoiqu'il soit reçu dans l'Église, il n'est pas regardé par tout le monde comme un écrit divin[3].

Les écrits de la seconde classe, c'est-à-dire ceux qui sont décidément indignes de faire partie du canon, sont la Prédication de Pierre (Κήρυγμα Πετροῦ)[4] et plusieurs Évangiles qui avaient cours à cette époque.

[1] Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. VI, cap. xxv.
[2] Orig., *in Epistol. ad Roman.*, lib. IX, cap. xxxi, dans *Opera*, t. IV, p. 683.
[3] Orig., in *Matth.*, lib. XIV, cap. xxi, dans *Opera*, t. III, p. 644. *De princip.*, lib. II, cap. i, dans *Opera*, t. I, p. 79.
[4] Orig., *De princip. proem.*, dans *Opera*, t. I, p. 49.

Laissons de côté les écrits de cette dernière catégorie, qui sont universellement condamnés au IIIe siècle, et ceux de la première, qui, sauf l'Apocalypse, sur laquelle les doutes planeront longtemps encore, sont unanimement reçus comme des livres inspirés, et arrêtons un moment notre attention sur ceux de la classe intermédiaire, celle des mélangés, τὰ μικτὰ βιβλία. Le désaccord règne encore sur eux. Reçus comme faisant partie de l'Écriture sainte dans certaines Églises, ils sont rejetés du canon dans d'autres, qui s'accordent cependant en général à les regarder comme des ouvrages pleins de piété et propres à édifier et à instruire. De ces livres encore débattus, les uns, l'Épître aux Hébreux, celle de Jacques, la deuxième et la troisième de Jean, la deuxième de Pierre et celle de Jude, passeront plus tard dans la première catégorie, et seront admis à faire partie de l'Écriture sainte ; et les autres, le Pasteur d'Hermas et l'Épître de Barnabas, en seront décidément exclus; mais l'opinion n'est pas fixée et le canon reste ouvert. Origène, il est vrai, s'élève au-dessus de ces distinctions et de ces scrupules ; il néglige en général ces différences, et sait tirer de chaque livre ce qu'il peut contenir de bon et d'utile à la foi et à la science chrétienne [1]. Mais la foule ne pouvait le suivre dans cette voie.

[1] Reuss, *Geschichte der heilig. Schrift. neuen Testaments*, p. 292.

Je ne puis entrer ici dans l'énumération détaillée des divers sentiments des écrivains ecclésiastiques du IIIe siècle sur les livres encore contestés [1]. Qu'il me suffise de faire remarquer que le débat porta principalement sur l'Épître aux Hébreux et sur l'Apocalypse. Ce dernier livre, quoique admis dans le canon à la fin du IIe siècle et au commencement du IIIe, excepté par la Peschito, rencontra pendant longtemps une forte opposition, surtout dans les Églises de l'Orient. En général, tous les écrivains ecclésiastiques du IIIe siècle, qui repoussent la doctrine du règne de mille ans, comme aussi tous ceux qui sont opposés à toute tendance gnostique, lui refusent un caractère divin, ou du moins ne veulent pas l'attribuer à l'auteur du quatrième Évangile. Parmi ceux qui, à cette époque, attaquèrent son authenticité, il faut placer en première ligne Denys, évêque d'Alexandrie. Des divers arguments qu'il présente, il en est que ne désavouerait pas certainement la critique moderne [2]. D'un autre côté, tous ceux qui inclinent vers les croyances chiliastes

[1] Reuss, *ibid.*, p. 293-295, et les différentes histoires des dogmes.

[2] Eusèbe (*Hist. eccles.*, lib. VII, cap. XXIV et XXV) nous a conservé quelques fragments de l'ouvrage dans lequel Denys d'Alexandrie avait soumis ce livre à un examen approfondi. C'est la première fois, comme le fait remarquer M. Reuss, qu'un écrivain ecclésiastique cherche à se faire un jugement sur un écrit apostolique d'après des raisons internes. M. Reuss, *Gesch. der heilig. Schrift. neuen Testaments*, p. 293 et 294.

tiennent l'Apocalypse en grande estime, et la regardent comme l'œuvre de l'apôtre Jean : tels sont, entre autres, dans l'Orient, Nepos, évêque d'Arsinoé en Égypte [1], et dans l'Occident, où elle eut de nombreux admirateurs [2], Cyprien [3] et Lactance [4]. Caïus, prêtre de Rome, en rejeta cependant l'authenticité, et accusa Cérinthe de l'avoir composée pour répandre ses erreurs et tromper le monde par le nom d'un grand apôtre [5].

L'Épître aux Hébreux fut, au contraire, peu goûtée des écrivains ecclésiastiques de l'Occident. A Rome, s'il faut en croire Jérôme [6], on ne la tenait pas pour l'œuvre de Paul [7], et cette opinion y était encore générale de son temps [8]. Ni Cyprien, ni Lactance ne la citent [9]. Dans l'Église d'Orient, elle trouve, au contraire, de nombreux partisans, et elle finit par être regardée comme l'œuvre de l'apôtre Paul [10]. Quant aux Épîtres de Jacques et

[1] Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. VII, cap. XXIV.

[2] Reuss, *ibid.*, p. 293 et 294.

[3] *Cypriani epistol.* 63.

[4] Lactantius, *Institut. divin.*, lib. VII, cap. X.

[5] Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. III, cap. XXVIII; lib. VII, cap. XXV,

[6] Hieronym., *De viris illust.*, 59.

[7] Eusèbe dit seulement qu'elle était rejetée à Rome par quelques personnes. *Hist. eccles.*, lib. III, cap. III; lib. VI, cap. XX.

[8] Jérôme mourut en 420 ; par conséquent, l'Épître aux Hébreux était encore contestée au v[e] siècle.

[9] Reuss, *Geschichte der heilig. Schrift. neuen Testaments*, p. 294 et 295.

[10] Reuss, *ibid.*

de Jude, les deuxième et troisième de Jean, et la deuxième de Pierre, elles paraissent s'être répandues peu à peu dans le courant du IIIe siècle. Cependant il est peu d'écrivains éminents de cette époque, soit en Orient, soit en Occident, qui les citent fréquemment.

Un fait que M. Reuss relève avec raison comme d'une haute importance dans l'histoire des idées reçues successivement dans l'Église sur la valeur des écrits du Nouveau Testament, c'est que dans la persécution de Dioclétien, les magistrats païens portèrent leur attention sur les livres saints des chrétiens, et ordonnèrent aux ecclésiastiques, qui naturellement en étaient les principaux possesseurs, de les leur livrer[1]. On peut induire de là avec une complète certitude que ces livres avaient alors acquis une autorité suprême chez les chrétiens, et étaient devenus la règle de la foi et de l'organisation de l'Église. Dans les persécutions précédentes, on n'avait jamais eu recours à une mesure de ce genre, et, à vrai dire, elle aurait été entièrement sans résultat à une époque où l'enseignement chrétien reposait essentiellement sur la tradition. Si, sous Dioclétien, on veut priver les chrétiens de leurs Livres saints, c'est parce qu'on s'est aperçu du rôle important qu'ils remplissent dans l'Église, de la

[1] Reuss, *ibid.*, p. 295.

place considérable qu'ils tiennent dans l'instruction des fidèles, et qu'on a quelque raison de croire que les en priver, c'est saper leur religion à sa base.

## VI

Les soins que l'on se donna à la fin IIe siècle, sous la pression d'événements que j'aurai à déterminer plus loin, pour ramener à une certaine unité les différents recueils des livres de la Nouvelle Alliance, n'eurent que des effets de courte durée. Le travail d'Origène sur le canon, qui fut comme le dernier mot et le résumé de ce mouvement, n'eut pas tout le succès qu'on pouvait en attendre. On retrouve, du moins à la fin du IIIe siècle et au commencement du IVe, une aussi grande diversité que cent ans auparavant, dans les Nouveaux Testaments des diverses Églises. On s'entend même encore moins que dans le siècle précédent sur les écrits qui doivent être regardés comme canoniques. Des apocryphes plus nombreux aspirent à une place dans le recueil sacré, et parmi les livres dont l'autorité paraissait décidément incontestée, il en est qui, comme l'Apocalypse de Jean, soulèvent une opposition plus vive que jamais, et sont menacés d'être exclus du canon

là même où ils avaient été admis naguère sans trop de résistance.

Si l'on s'en rapporte à Eusèbe, voici quel était l'état des choses par rapport au canon du Nouveau Testament au milieu de la première moitié du IV$^{e}$ siècle. Je cite ses propres paroles. « Je crois, dit-il, » devoir faire ici le catalogue de tous les livres du » Nouveau Testament. Il faut mettre au premier » rang les quatre Évangiles, à la suite desquels sont » les Actes des apôtres; les Épîtres de Paul [1] viennent après; puis la première de Jean et la première de Pierre. On peut leur joindre, si on le » juge bon, l'Apocalypse de Jean, sur laquelle je » rapporterai en son lieu les diverses opinions. » Voilà les livres reçus d'un consentement unanime [2], Και ταῦτα μέν ἐν ὁμολογουμένοις.

» L'Épître de Jacques, celle de Jude, la seconde » de Pierre [3], la seconde et la troisième de Jean,

[1] Il faut y comprendre l'Épître aux Hébreux. Il la compte du moins ailleurs (*Hist. eccles.*, lib. III, cap. III) au nombre des Épîtres de Paul; mais il ajoute que quelques personnes, et entre autres l'Église de Rome, ne la croient pas de cet apôtre, et ailleurs encore (*Ibid.*, lib. VI, cap. XIII) il la place parmi les livres douteux ou antilégomènes, entre la Sapience et l'Ecclésiastique d'un côté et les Épitres de Barnabas, Clément de Rome et Jude de l'autre.

[2] Il est assez singulier qu'Eusèbe place parmi les livres reçus d'un consentement unanime l'Apocalypse, quand il reconnait lui-même qu'elle est rejetée par un grand nombre d'Églises parmi les écrits supposés.

[3] Eusèbe s'explique plus nettement sur cette Épître dans son

» qu'elle ait été écrite par l'Évangéliste ou par une
» autre personne du même nom, doivent être pla-
» cées parmi les livres douteux, quoique reconnues
» par un grand nombre de personnes, Τῶν δὲ ἀντι-
» λεγομένων, γνωςίμων δὲ οὖν ὅμως τοῖς πολλοῖς. Parmi
» les écrits supposés, ἐν τοῖς νόθοις, il faut placer en-
» core les Actes de Paul, le livre du Pasteur[1] et l'A-
» pocalypse de Pierre; il faut y ajouter l'Épître de
» Barnabas et les Institutions des Apôtres. On peut
» mettre dans cette classe, si l'on veut, l'Apoca-
» lypse de Jean, que quelques personnes, comme je
» l'ai déjà dit, effacent du nombre des livres saints,
» tandis que d'autres croient devoir l'y laisser.

*Hist. eccles.*, lib. III, cap. III : « L'Épître de Pierre, surnommée la première, est, dit-il, reçue de tout le monde sans contestation; les anciens la citent dans leurs ouvrages sans élever le moindre doute Quant à celle qu'on appelle la seconde, nous n'avons pas appris qu'elle fût du nombre des livres du Nouveau Testament. On la lit néanmoins, parce quo l'on juge qu'elle contient plusieurs choses fort utiles..... Enfin, de tous les ouvrages attribués à Pierre, il n'y a que l'Épître qu'on appelle la première qui soit reconnue pour véritable par les anciens.

[1] Sur le Pasteur, Eusèbe dit ailleurs (*Hist. eccles.*, lib. III, cap. III) que l'on croit que ce livre est d'Hermas, dont Paul fait mention dans les salutations de la fin de l'Épître aux Romains, et il ajoute : « Il faut savoir que ce livre est rejeté par quelques personnes, bien que d'autres le tiennent utile à ceux qui reçoivent les premières instructions de la religion. On sait d'ailleurs qu'il est lu publiquement dans l'Église et que les anciens en ont souvent cité des passages. » Par les autres personnes qui tiennent le Pasteur d'Hermas pour utile aux catéchumènes, Eusèbe entend certainement Athanase et ses partisans.

» Quelques-uns placent dans cette catégorie l'Évan-
» gile selon les Hébreux, qui plaît extrêmement
» aux Juifs qui ont reçu la foi [1]. Tous ces livres
» soulèvent des doutes, Ταῦτα δέ πάντα τῶν ἀντιλεγο-
» μένων ἂν εἰή. J'ai cru nécessaire d'en dresser le ca-
» talogue afin que, tout en distinguant les écrits
» véritables, authentiques et reçus d'un consente-
» ment unanime, de ceux qui sont douteux et ne
» peuvent pas être considérés comme livres de
» l'alliance, οὐκ ἐνδιαθήκοι, bien que connus de la
» plupart des écrivains ecclésiastiques, on sépare
» les uns et les autres de ceux qui ont été publiés
» par des hérétiques sous les noms des divers
» apôtres, tels que les Évangiles de Pierre, de
» Thomas et de Matthias, et les Actes d'André, de
» Jean et des autres Apôtres, livres dont aucun
» successeur légitime de l'autorité apostolique n'a
» fait mention dans ses ouvrages. La manière dont
» ils sont écrits est si éloignée de la manière d'é-
» crire des Apôtres, et les sentiments qu'on y
» trouve sont si ouvertement contraires à la droite
» doctrine de l'Église, qu'on ne peut douter qu'ils
» n'aient été composés par des hérétiques. On ne
» doit pas même les ranger parmi les livres dont
» l'autorité est incertaine, ἐν νόθοις; il faut les re-

[1] Il n'est pas sans intérêt de remarquer qu'il y avait encore des judéo-chrétiens au IVe siècle.

» jeter comme des écrits dont l'impiété est mani-
» feste [1]. »

Voilà donc pour Eusèbe, comme pour Origène, trois classes d'écrits prétendant, mais avec des droits fort différents, à faire partie du recueil du Nouveau Testament. La première classe est la même chez les deux écrivains, si ce n'est toutefois que, dans le canon d'Eusèbe, l'Apocalypse n'a plus une place aussi fermement établie que dans le canon d'Origène, et que l'Épître aux Hébreux est admise avec moins de réserve dans le premier que dans le second.

La seconde classe d'Eusèbe correspond à la troisième d'Origène, avec cette différence cependant que le premier la divise d'une manière assez claire, il me le semble du moins, en deux groupes distincts. Dans le premier il place l'Épître de Jacques, celle de Jude, la seconde de Pierre et la seconde et la troisième de Jean, et dans le second les Actes de Paul, le Pasteur d'Hermas, l'Apocalypse de Pierre, l'Épître de Barnabas et les Institutions Apostoliques. Tous ces livres avaient alors des partisans et des contradicteurs, et c'est en ce sens qu'ils sont mis dans une même classe. Ils se distinguent tous également de ceux de la première classe en ce qu'ils ne sont pas unanimement reçus dans les églises comme

[1] Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib III, cap xxv.

livres inspirés, et de ceux de la troisième en ce qu'ils sont, contrairement à ceux-ci, dans le ton général de la doctrine ecclésiastique. Mais en les séparant en deux catégories, Eusèbe n'aurait-il pas voulu dire que ceux de la première avaient moins d'opposants que ceux de la seconde ? Je suis d'autant plus disposé à le croire que je ne saurais m'expliquer sans cela pourquoi l'Évêque de Césarée ne les a pas mis tout simplement les uns à la suite des autres et a jugé nécessaire de les distribuer en deux phrases distinctes. Cette interprétation me semble confirmée par cette circonstance que tous les livres du premier groupe ont passé plus tard dans le canon du Nouveau Testament, et qu'aucun de ceux du second n'y a été admis, à l'exception toutefois de l'Apocalypse de Jean qui doit être évidemment mise à part et sur laquelle Eusèbe ne sait pas ou ne veut pas se prononcer.

Entre les écrits de la première classe du système d'Eusèbe et ceux de la première catégorie de la seconde, il n'y a évidemment qu'une différence de degrés ; les premiers ont dans l'Église l'unanimité des suffrages [1], les seconds n'ont que la majorité [2]. C'est des livres de ces deux classes que s'est formé plus tard notre Nouveau Testament. Les seconds

[1] Moins toutefois l'Apocalypse, qui doit encore être mis à part.

[2] Il en est de même entre les γνήσια et les μικτά d'Origène.

gagneront dans l'estime publique, et finiront par être mis sur la même ligne que les premiers.

Les livres de la seconde catégorie de la seconde classe baisseront de plus en plus dans l'estime des chrétiens. Du temps d'Eusèbe, ils n'avaient pour eux qu'une faible minorité dans les Églises; ceux de la troisième classe une minorité encore plus faible; c'est par là qu'ils se distinguent les uns des autres; mais aucun d'eux ne passera dans le canon définitif du Nouveau Testament[1].

Il est encore deux faits sur lesquels il convient d'appeler l'attention. Le premier, c'est que, sauf l'Épître de Barnabas et le Pasteur d'Hermas, qui comptent encore quelques partisans, tous les écrits des Pères apostoliques, c'est-à-dire les Épîtres de Polycarpe, de Clément de Rome et d'Ignace, qui figurent dans les canons d'Irénée et de Clément d'Alexandrie,

[1] Credner groupe en deux catégories les trois classes d'Eusèbe. Dans la première de ces deux catégories, il ne place que la première classe, et il réunit les deux autres dans la seconde catégorie. Il fonde cette division sur cette raison, que la première classe d'Eusèbe renferme les livres universellement reconnus, les homologoumènes, tandis que les livres des deux autres sont également rejetés. (*Gesch. des Kanons*, p. 202.) Cela est vrai; il y a cependant moins loin de la seconde à la première que de la troisième à la seconde. La première est le véritable canon, d'après Eusèbe, c'est incontestable; mais la seconde appartient aussi au canon d'un grand nombre d'Églises : c'est là une circonstance dont Eusèbe lui-même tient compte. La dernière, au contraire, ne contient que des livres décidément repoussés par la grande majorité.

ne sont plus même placés parmi les livres auxquels quelques rares Églises seraient encore tentées de donner une place dans le recueil du Nouveau Testament. Ils sont rentrés pour toujours dans le nombre des ouvrages ordinaires des écrivains ecclésiastiques qui n'ont pas été favorisés d'une inspiration spéciale de l'Esprit-Saint. Le second fait, c'est que des livres qui avaient eu précédemment une place parmi les écrits sacrés, par exemple l'Apocalypse de Pierre, qui est indiquée dans les canons de Clément d'Alexandrie, de Muratori et du *Codex Claromontanus*, sont tenus maintenant pour faux et supposés ; et que d'autres, qui, sans jouir de la même estime que les précédents, n'avaient pas laissé que d'être considérés comme des ouvrages utiles et édifiants, tels que l'Évangile de Pierre [1], sont décidément repoussés comme des compositions dont, pour me servir des expressions d'Eusèbe, l'impiété est manifeste.

De l'exposition que fait Eusèbe, de la question du

[1] On ne sait trop ce qu'était cet Évangile de Pierre. Il paraît qu'il contenait une histoire de la vie et des enseignements de Jésus-Christ, écrite au point de vue des judéo-chrétiens. C'est un des ouvrages que Sérapion d'Antioche entreprit de bannir des Églises. (Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. III, cap. XII.) Très-répandu du temps de Sérapion, il était rare du temps d'Eusèbe, qui n'en parle certainement que d'après ce qu'il en avait entendu dire, et qui ne paraît pas l'avoir connu autrement. Il ne se trouvait probablement à cette époque qu'entre les mains d'une secte peu nombreuse.

Nouveau Testament vers l'an 325, il ressort les trois faits suivants :

Le premier, que le Nouveau Testament n'avait pas encore reçu la forme sous laquelle nous le possédons;

Le second, qu'il s'était fait, depuis les premiers temps du IIIe siècle jusqu'à ce moment, un travail d'élimination considérable, tous les livres qui seront désormais regardés comme apocryphes étant à cette époque décidément reconnus pour faux et supposés;

Enfin le troisième, que les livres qui n'étaient pas encore entrés dans le canon, mais qui y entrèrent plus tard, formaient à eux seuls un groupe particulier qui se trouvait, si l'on peut ainsi dire, sur les confins de la classe des livres unanimement reconnus pour canoniques, et réunissaient déjà en leur faveur un grand nombre de suffrages dans la chrétienté.

Mais que penser de ce passage d'Eusèbe, et quelle confiance lui accorder, quand on voit qu'au moment même où le savant évêque de Césarée nous assure que les Évangiles, les Actes, les Épîtres de saint Paul, la première de Pierre, la première de Jean, et en un certain sens l'Apocalypse, sont les seuls livres universellement reçus des chrétiens, et que l'Épître de Jacques, celle de Jude, la seconde de Pierre et la seconde et la troisième de Jean sont

encore des livres contestés, quand on voit, dis-je, qu'à ce moment un des hommes les plus influents de cette époque, Athanase, a un Nouveau Testament absolument analogue au nôtre, et que ce Nouveau Testament, qui allait bientôt être adopté dans la Églises, semble déjà compter un grand nombre de plupart des partisans ?

On a voulu faire disparaître cette difficulté, en supposant qu'Eusèbe avait écrit son histoire avant le concile de Nicée; que ce qu'il rapporte de l'état de la question des Livres saints de la Nouvelle Alliance est l'image de ce qui existait alors, et que le canon d'Athanase fut le résultat d'un accord que les Pères de cette assemblée auraient arrêté entre eux, en dehors des séances officielles du concile [1]. Je suis fort disposé à reconnaître la vraisemblance de cette dernière supposition, et j'y reviendrai plus loin, mais la première me paraît au contraire insoutenable. Il est question, en effet, dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, non-seulement de la défaite de Licinius, qui eut lieu en 325, l'année même du concile de Nicée, mais encore d'événements de beaucoup postérieurs. Il y est parlé, entre autres, des témoignages éclatants de piété que Constantin et ses enfants continuèrent de donner pendant le restant

[1] Cellerier, *Essai d'une introduct. critiq. au Nouveau Testament*, p. 54 et 56.

de leur vie [1]. Il est vrai que ces détails ne se trouvent que dans le dernier chapitre du dernier livre, et peut-être prétendra-t-on que ce chapitre ne fut ajouté que plus tard à son histoire. Mais s'il remania son ouvrage longtemps après l'avoir composé, pourquoi ne retoucha-t-il pas les passages qui n'étaient plus en accord avec l'état des esprits? Et celui dans lequel il fait connaître ce qu'on pensait de son temps des Livres saints de la Nouvelle Alliance dans les Églises chrétiennes ne répondait plus à la réalité des choses, si en effet le canon d'Athanase, concerté à Nicée entre les Pères de ce concile, avait obtenu aussitôt une approbation générale.

D'autres critiques ont prétendu que, dans le passage que j'ai cité, l'évêque de Césarée avait exposé, non l'opinion des Églises sur le canon, mais ses vues personnelles. Il est bien possible que sur certains points, par exemple sur l'Apocalypse, il n'ait pas imposé silence à ses préventions aussi complétement qu'il l'aurait dû. Mais on ne saurait admettre qu'en somme il ne se soit pas positivement proposé de tracer le tableau des sentiments des Églises de son temps sur la question de la composition du Nouveau Testament. Il annonce lui-même, comme Münscher n'a pas manqué de le faire re-

[1] Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. X, cap. IX.

marquer, qu'il veut faire connaître l'opinion générale des chrétiens sur les livres répandus parmi eux[1].

Il me paraît donc impossible, d'un côté, de contester la valeur historique du témoignage d'Eusèbe, et, de l'autre, de le rapporter aux temps qui précédèrent le concile de Nicée. Je suis loin de prétendre que ce concile n'ait pas eu une influence considérable sur la détermination définitive du canon du Nouveau Testament. S'il ne se prononça pas officiellement sur cette question, il offrit aux évêques et aux prêtres, qu'il avait réunis d'un grand nombre de points de l'empire romain, l'occasion de s'en entretenir et de chercher à s'éclairer mutuellement, et à s'entendre sur ce sujet. Mais le recueil des saintes Écritures qu'ils purent arrêter ne se répandit pas sans doute, et ne fut pas unanimement reçu dans toutes les Églises le lendemain même de l'assemblée de Nicée. Ce recueil, dont Athanase fut le principal champion, resta longtemps une nouveauté. Il finit, il est vrai, par être adopté, du moins dans l'Occident; mais au milieu de la première moitié du IVe siècle, il surgissait à peine à l'horizon; il n'était pas encore un événement parmi les chrétiens. Eusèbe ne crut pas même devoir s'en occuper[2].

[1] Munscher, *Hanbd. der christl. Dogmengesch*, t. I, p. 196.

[2] Le canon fut si peu fixé au concile de Nicée que vers l'an 332, l'empereur Constantin, voulant organiser le culte chré-

## VII

Dans les Églises d'Orient, la question du canon n'a jamais reçu de solution précise. Pendant des siècles, on y disputa sur la valeur des livres contestés, sans parvenir à s'entendre, et de guerre lasse, le silence se fit sur un sujet qui d'ailleurs, une fois l'Église définitivement constituée, n'offrait plus aucun intérêt.

C'est en général sur l'Apocalypse que le débat fut le plus long et le plus animé. Les semi-ariens

tien dans sa capitale, chargea Eusèbe de lui faire copier cinquante exemplaires des saintes Écritures « dont tu reconnais, lui dit-il dans la lettre qu'il lui écrivit à cette occasion et qui nous a été conservée, la confection et l'usage le plus nécessaires, eu égard à l'Église » (c'est-à-dire probablement : pour les besoins de l'Église), ὧν μάλιστα τήν τ' ἐπισκευήν καί τήν χρῆσιν τῷ τῆς ἐκκλησίας λόγῳ ἀναγκαίαν εἶναι γιγνώσκεις (Eusèbe, *Vita Constantini*, lib. IV, cap. XXXVI et XXXVII). Eusèbe se trouva donc libre de mettre dans les cinquante exemplaires les livres qu'il jugea nécessaires. Cette liberté lui aurait-elle été laissée par l'empereur qui venait de se convaincre à Nicée combien il est difficile de maintenir l'accord parmi les théologiens, si elle n'avait encore en ce moment appartenu à tout le monde, ou en d'autres termes s'il y avait eu alors quelque détermination générale sur le canon ? Voyez, au reste, sur ce fait aussi curieux qu'important, Reuss, *Hist. du Canon*, p. 134-136.

la repoussaient comme la source des rêveries millénaires; Athanase et ses partisans la mettaient au contraire au nombre des Livres saints. L'autorité de l'évêque d'Alexandrie ne put vaincre cependant l'antipathie que les docteurs grecs ont constamment éprouvée pour ce livre. Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Cyrille de Jérusalem et bien d'autres encore se refusèrent à lui reconnaître un caractère divin. Théodore de Mopsueste, ou pour mieux dire, toute l'école d'Antioche, se prononça contre sa canonicité. Amphiloque nous apprend que ce sentiment était partagé par le plus grand nombre des Églises d'Orient [1].

Des doutes s'élevèrent aussi pendant longtemps dans les Églises grecques sur l'Épître aux Hébreux; mais elle avait des défenseurs : de ce nombre était Amphiloque [2]. L'Épître de Jacques ne paraît pas avoir rencontré de vives oppositions. Elle se répandit peu à peu, sans soulever des luttes; *licet paulatim, tempore procedente, obtinuerit auctoritatem*, dit Jérôme [3]. On fut moins facile pour la seconde de Pierre, la seconde et la troisième de Jean et celle de Jude. On ne s'entendit pas de longtemps

[1] Οἱ πλείους δὲ γε νόθην λέγουσι. Credner rapporte tout le passage d'Amphiloque sur les livres du Nouveau Testament. *Die Geschichte des Kanons*, p. 223 et 227.

[2] Τινὲς δὲ φασι τὴν πρὸς Ἑβραίους νόθην,
Οὐκ εὖ λέγοντες· γνησία γὰρ ἡ χάρις.

[3] Hieronym., *Script. eccles.*, cap. II.

sur leur valeur canonique. On n'était pas d'accord encore à la fin du quatrième siècle. « Quelques personnes, dit Amphiloque[1] dans son catalogue versifié des Livres saints, admettent sept Épîtres catholiques; d'autres n'en reçoivent que trois : une de Jacques, une de Pierre et une de Jean[2]. » Telle était aussi l'opinion de Chrysostome, qui rejette également l'Apocalypse[3].

On trouverait assez étrange qu'au milieu de cette anarchie des sentiments sur les livres qui doivent composer le Nouveau Testament, le concile de Nicée ne crut pas devoir trancher la question, si l'on ne savait que cette question n'avait pas pour les chrétiens des premiers siècles l'importance que nous sommes dans l'habitude de lui donner. Jusqu'à la fin du septième siècle, aucune assemblée dans l'Orient ne s'occupa de ces matières. On a répété pendant longtemps que le synode tenu à Laodicée en 360 par les semi-ariens avait arrêté la liste des Livres saints de la nouvelle Alliance. Et, en effet, les Actes de ce synode ont un soixantième et dernier canon, qui contient un catalogue des écrits du Nou-

[1] Amphiloque, évêque d'Icone, dans la Lycaonie, mourut en 395.

[2] Εἶεν τί λοιπόν, καθολικάς ἐπιστολάς;
Τινὲς μὲν ἑπτά φασιν· οἱ δὲ τρεῖς μόνας
Χρῆναι δέχεσθαι, τὴν Ἰακώβου μίαν,
Μίαν δὲ Πέτρου, τήντε Ἰωάννου μίαν.

[3] *Chrisostomi opera*, Paris, 1836, t. IV, p. 363 et suiv.

veau Testament, absolument identique avec le nôtre, moins toutefois l'Apocalypse, qui n'y est pas mentionnée. Mais il est prouvé aujourd'hui que ce soixantième canon n'est qu'une addition postérieure. Le cinquante-neuvième, qui est véritablement le dernier des Actes de ce synode, portait qu'il ne fallait lire dans le culte public que les livres canoniques; un copiste, voulant plus tard le faire suivre de la liste de ces livres, l'emprunta aux Constitutions apostoliques, dont le canon quatre-vingtième, transcrit à la suite des Actes de l'assemblée de Laodicée, a été regardé depuis ce moment comme en faisant partie [1].

Ce fut seulement au concile réuni à Constantinople en 691 et 692 que la question du canon fut pour la première fois traitée officiellement dans l'Église d'Orient; et si l'on s'en occupa, ce fut moins par un sentiment bien compris de son importance, que par le désir de ne pas rester en arrière des Églises de l'Occident, qui l'avaient résolue depuis environ un siècle. Le plus simple aurait été d'adopter le canon établi par le synode d'Hippone de 393, et par le concile de Carthage de 397 [2]; ou, si l'on ne voulait pas suivre servilement ces deux

[1] Credner, *Die Geschichte des Kanons*, p. 249 et 320; Reuss, *Gesch. der heiligen Schriften neuen Testament*, p. 303 et 304 et *Histoire du Canon*, p. 151.

[2] Reuss, *Histoire du Canon*, p. 171 et 172.

assemblées, de dresser le catalogue des livres qu'on jugeait dignes de faire partie de l'Écriture sainte de la nouvelle Alliance. Le concile de Constantinople ne fit ni l'un ni l'autre; il se contenta d'en appeler à l'autorité des décisions antérieures et des anciens docteurs de l'Église. Mais comme ces décisions antérieures se contredisaient les unes les autres, et que les anciens écrivains ecclésiastiques étaient loin d'être d'accord, les Pères de l'assemblée de Constantinople ne firent en réalité que sanctionner, comme s'exprime Credner, une *concordia discors* [1].

La diversité continua donc de régner dans les recueils sacrés des différentes Églises grecques. Le concile tenu à Constantinople en janvier 1672 et celui qui se réunit à Jérusalem en mars de la même année, loin de trancher la question, s'en rapportèrent à la décision du concile de Constantinople de 691 et 692, qui ne décidait rien. Les choses restèrent dans le même état qu'auparavant. Depuis cette époque, les théologiens de l'Église orthodoxe n'ont émis sur le canon que des opinions tellement vagues, qu'il est à peu près impossible de savoir au juste ce qu'elle en pense. On peut dire avec Credner que cette Église n'a pas encore aujourd'hui de doctrine arrêtée sur ce point capital.

[1] Credner, *Die Geschichte des Kanons*, p. 247.

Il en fut tout autrement dans les Églises d'Occident. L'esprit pratique et gouvernemental de l'ancienne Rome était passé tout naturellement dans l'Église chrétienne. Il écarta de toutes les questions théologiques les distinctions métaphysiques qui avaient un si puissant attrait pour l'esprit grec. On agit plus qu'on ne disserta, et l'on fut porté à faire de l'Église un corps bien discipliné plutôt qu'une école ouverte à toutes les discussions. Il est bien vrai que la vérité ne consiste d'ordinaire que dans des distinctions déliées. Mais l'esprit latin aimait les solutions tout d'une pièce. Méprisant, ou, pour mieux dire, ne comprenant pas les embarras du penseur qui cherche avec anxiété, à travers mille oppositions, la nuance précise d'une idée, il allait droit son chemin, marchant dans la recherche de la vérité à peu près comme il l'aurait fait en une bataille rangée.

Une circonstance particulière laissait aux Églises d'Occident une plus grande liberté dans la détermination du canon. La plupart des apocryphes étaient originaires de l'Orient ; ils étaient nés sous l'influence d'opinions qui n'avaient pas de racines dans les Églises latines. Apportés dans l'Occident par des hommes regardés en général comme hérétiques, ils y étaient en grande suspicion. Quant aux écrits d'Ignace, de Polycarpe, de Barnabas, ils ne pouvaient pas y exercer le même prestige que dans

les Églises d'Orient, où le souvenir encore vivant des services que ces premiers Pères de l'Église avaient rendus à la cause chrétienne mettait presque leurs écrits sur la même ligne que ceux des apôtres. Le travail d'épuration du recueil du Nouveau Testament se trouvait, par suite de ces circonstances, moins compliqué et moins difficile en Afrique, à Rome, dans les Gaules, en Espagne, qu'à Alexandrie, Antioche et Jérusalem. Le problème de la formation du canon se composait en Orient de deux termes. Il fallait, d'un côté, en faire sortir les livres qui y avaient usurpé une place, mais que des intérêts de secte, des traditions propres à certaines Églises, la mémoire de personnages vénérés, y avaient fait introduire, et y maintenaient avec obstination; et de l'autre côté, y faire recevoir ceux que leur origine apostolique réelle ou présumée semblait y appeler de droit, mais qui, tombés dans l'oubli pour une cause ou pour une autre, ne s'étaient pas acquis la faveur populaire. La première difficulté n'existait qu'à un très-faible degré pour les Églises d'Occident; la seconde était la seule contre laquelle il leur fallut lutter sérieusement. Elle dut cependant céder sans trop de résistance devant le génie organisateur des Latins, une fois que les communautés chrétiennes eurent pris une certaine consistance.

Rufin et Jérôme exercèrent bien certainement

quelque influence sur la formation du canon dans les Églises de l'Italie et des autres contrées de l'Occident. Leurs écrits, que la langue dans laquelle ils étaient composés rendait accessibles aux Latins, passèrent à leurs yeux pour des images fidèles de la science et des croyances de l'Orient ; et comme on était avant tout préoccupé à Rome, en Afrique, en Espagne, dans les Gaules, du désir de voir l'unité ou l'uniformité régner dans tout le monde ecclésiastique, on dut prendre en grande considération leurs opinions sur le canon du Nouveau Testament, opinions qu'on ne regardait pas, on ne saurait trop le répéter, comme leur étant personnelles, mais qu'on tenait pour celles qui dominaient à Jérusalem, à Alexandrie, dans toute l'Asie Mineure. Or, Rufin et Jérôme admettaient le canon d'Athanase, c'est-à-dire un canon conforme à celui que nous avons. Seulement, à l'exemple d'Athanase, auquel des préoccupations dogmatiques recommandaient le Pasteur d'Hermas, qui lui paraissait empreint d'une couleur trinitaire prononcée, ces deux écrivains ecclésiastiques étaient disposés à admettre dans le culte public la lecture des livres non canoniques [1].

[1] « Qui non canonici, sed ecclesiastici a majoribus appellati sunt, » dit Rufin dans *Expositio symboli apostolici*, p. 37, à la fin de *Cypriani opera*, éd. de Brême, 1690. Ces livres non canoniques, mais ecclésiastiques, étaient pour Rufin le Pasteur d'Her-

Le Père de l'Église qui contribua le plus efficacement à la détermination définitive du Nouveau Testament dans l'Occident fut saint Augustin. Cet éminent écrivain, qui, après avoir été amené au christianisme par le libre développement de la pensée, devint un homme d'autorité [1], travailla pendant quarante ans avec une ardeur infatigable à poursuivre ce résultat ; il entraîna à son opinion le concile d'Hippone tenu en 393, et celui de Carthage tenu en 397. Dans ces deux assemblées, dont il fut l'âme, on fixa décidément le canon du Nouveau Testament, en même temps que celui de l'Ancien. Ce canon est celui qui est resté depuis ce moment dans toutes les Églises de l'Occident, celui aussi qu'Athanase, Rufin et Jérôme avaient défendu. Mais saint Augustin n'admit pas avec eux qu'on pût lire dans le culte public d'autres livres que ceux qui composaient l'Écriture sainte. Les conciles d'Hippone et de Carthage sanctionnèrent ce sentiment [2], qui avait d'ailleurs triomphé déjà

mas, et un ouvrage qu'il appelle *Duæ viæ vel Judicium Petri*. Pour Jérôme, on pouvait lire ces livres « ad ædificationem plebis, non ad auctoritatem dogmatum confirmandam. » *Præfat. ad Salom.*, dans *Opera*, t. IX, p. 13.

[1] L'autorité de l'Église fut sa raison suprême. « Evangelio non crederem nisi me auctoritas Ecclesiæ commoverit, » dit-il; *Contr. Faust.*, 33, 6, 11, 5.

[2] « Ut præter scripturas canonicas nihil in Ecclesia legatur sub nomine divinarum Ecclesiarum, » est-il dit dans les actes de ces conciles. Mansi, *Collect. max. concilior.*, t. III, p. 924.

au synode de Laodicée [1]. On fit cependant une exception pour les Actes des souffrances des martyrs, qu'on permit de lire dans les églises aux jours anniversaires de la fin de ces saints personnages [2]. L'Église de Rome, plus conséquente que saint Augustin aux principes qu'il avait posés lui-même, repoussa cette exception. Les raisons qu'en donna le pape Gelase, environ un siècle après, sont loin cependant d'être concluantes, et ne partent pas de la véritable idée du canon [3].

L'Espagne suivit bientôt l'exemple de l'Afrique. Il était pressant de fixer dans les Églises de ce pays le canon du Nouveau Testament. Les priscillianistes, nourris de traditions gnostiques et manichéennes, les avaient inondées de livres apocryphes[4]. Le concile de Tolède lança l'anathème contre quiconque accepterait d'autres écrits que ceux qui étaient admis par l'Église universelle[5]. En 405,

[1] « On ne doit lire dans l'Église ni des psaumes particuliers ni des livres non canoniques de l'ancienne et de la nouvelle Alliance. » 59e canon du synode de Laodicée.

[2] « Liceat etiam legi passiones martyrum, cum anniversarii dies eorum celebrentur. »

[3] « Gesta sanctorum martyrum in sancta romana Ecclesia non leguntur, quia et eorum qui conscripsere nomina penitus ignorantur, et ab infidelibus et idiotis superflua aut minus apta quam rei ordo fuerit, esse putantur. » Gelasius, *Decretum de libris recipiendis et non recipiendis*, V, 16.

[4] Credner, *Gesch. des Kanons*, p. 280 et 281.

[5] Mansi, *Ampliss. collect. concil.*, t. III, p. 1004.

Innocent Ier fit connaître quels étaient ces livres[1]. Pour le Nouveau Testament, c'étaient les mêmes que ceux qui avaient été sanctionnés par les conciles d'Hippone et de Carthage, et par conséquent aussi, comme je l'ai fait remarquer, que ceux qui composent notre canon ; seulement ils étaient alors rangés dans un ordre un peu différent de celui qui est adopté depuis longtemps parmi nous.

Le canon du Nouveau Testament se trouva dès ce moment fixé d'une manière définitive dans l'Occident. Toutes les divergences ne disparurent pas cependant aussitôt : la lecture de livres qui ne faisaient pas partie de l'Écriture sainte se continua encore dans le culte public en de nombreuses Églises. Même dans l'Afrique, dans un diocèse voisin de celui d'Augustin, on lisait au commencement du ve siècle, au mépris des prescriptions du concile de Carthage, des écrits apocryphes[2]. Un certain nombre d'ouvrages bannis du canon restèrent pendant longtemps les objets de la vénération publique et la source de plusieurs superstitions. On peut déjà le conclure de la nécessité dans laquelle se trouva l'évêque d'Hippone de lancer à plusieurs reprises l'anathème sur ceux qui attribuaient quelque valeur

[1] Dans son *Epistola* 6 (alias 3) *ad Exuperium episcopum tolosanum*, dans Mansi, *ibid.*, t. III, p. 1040.

[2] August., *Ad Quint. epist.*, 54, § 3. Cette lettre est de l'année 401.

religieuse à des écrits que l'Église ne comptait pas au nombre des Livres saints [1]. Mais on a des faits positifs qui prouvent que même après le concile de Carthage, le canon subit en certains lieux des modifications. Une ancienne liturgie, trouvée par Mabillon au monastère de Bobbio [2], porte que les livres du Nouveau Testament sont au nombre de vingt-huit [3]: *De Novo sunt libri vinginti octo;* le vingt-huitième est appelé *Sacramenta* [4]. Qu'est-ce que ce livre? On l'ignore. Peut-être est-ce le même que celui que Cel. Aur. Agricola appelle *Missæ canon* [5].

Mais tandis qu'en certains lieux on grossissait le canon, en d'autres on voulait le diminuer. C'est surtout l'Apocalypse qui rencontrait encore des adversaires. En 632, le quatrième concile de Tolède lança l'excommunication contre ceux qui se refusaient à l'admettre au nombre des Livres saints. Il est vraisemblable que cette opposition venait des Goths

[1] « Si quis aliquas scripturas præter eas quas catholica ecclesia recipit, vel in auctoritate habendas esse crediderit, vel fuerit veneratus, anathema sit. » *Augustini opera*, édit. de Paris, 1838, t. V, p. 2951; t. X, p. 2345 et 2368.

[2] *Museum Italicum*, t. I, p. 306 et suiv.

[3] On sait que notre Nouveau Testament se compose de vingt-sept livres.

[4] Hodius, *De libror. bibl. natura et ordine*, p. 654.

[5] « His (les 27 livres du N. T.) addimus missæ canonem, quem inter sacros libros merito recensemus. » *De christianæ Ecclesiæ politia*, édit. de Cologne, 1821, t. I, p. 156.

qui, quoique ralliés à l'Église catholique, n'avaient pas probablement renoncé tout à fait à leurs traditions ariennes[1].

Ces solennelles approbations ne mirent pas fin cependant aux objections. A la fin du siècle suivant, la canonicité de l'Apocalypse était encore contestée dans quelques Églises de l'Occident. On peut croire du moins que ce livre était rejeté par les évêques franks qui, dans un synode qu'ils tinrent à Aix-la-Chapelle, en 789, adoptèrent le canon tel qu'il est établi dans le soixantième article du synode de Laodicée, canon dans lequel l'Apocalypse ne se trouve pas comprise[2].

A la fin du VIe siècle, on commença à parler de l'Épître de saint Paul aux Laodicéens[3], Épître très-nettement indiquée dans l'Épître aux Colossiens (IV, 16), et dont la perte paraissait ne pouvoir s'accorder avec l'opinion qu'on se faisait de l'Écriture sainte. Comment aurait pu disparaître un écrit

[1] Credner, *Die Gesch. des Kanons*, p. 294.

[2] Baluze, *Capitul. regum francorum*, t. I, p. 221. Il n'est pas hors de propos d'ajouter que, même au moyen âge, quelques doutes timides s'élevèrent contre la canonicité de l'Épître de Jacques. Hugues de Saint-Victor, Hugues de Saint-Cher, Nicolas de Lyra et le cardinal Cajetan ne paraissent pas très convaincus des droits de cet écrit à une place dans le recueil des livres saints.

[3] Il avait déjà couru sous ce titre, dans l'Église du IIe siècle, un écrit qui est rangé parmi les livres supposés, dans le canon de Muratori. Credner, *Die Gesch. des Kanons*, p. 96.

dicté littéralement par le Saint-Esprit? Une âme pieuse alla au-devant des difficultés que cette perte aurait pu soulever, en recomposant cette Épître de différents passages empruntés aux autres Épîtres de l'Apôtre. Cette Épître aux Laodicéens ne pénétra pas, il est vrai, dans le canon que l'Église tenait pour décidément arrêté; mais il paraît qu'elle fut généralement regardée comme authentique [1]. Il est fait souvent mention de quinze Épîtres de Paul dans des écrits appartenant à l'ancienne Église anglaise et à l'Église franke [2]. En Écosse et en Irlande, où régnait au VIe siècle une remarquable liberté de penser dans les choses ecclésiastiques [3], on l'inséra dans des Nouveaux Testaments. On la trouve encore dans deux manuscrits, le *Boernerianus* [4] et l'*Augiensis* [5]. On reconnaît à des signes certains que ces manuscrits sont du IXe ou du Xe siècle, et qu'ils ont été écrits l'un et l'autre par des Irlandais ou des Écossais. M. Volkmar conjecture, non sans

[1] Grégoire Ier dit : « Quamvis epistolas quindecim scripserit (Paulus), sancta tamen Ecclesia non amplius quam quatuordecim tenet. » *Exposit. in Jobum seu moralium libri XXXV*, lib. XXXV, cap. XXV.

[2] Credner, *Gesch. des Kanons*, p. 299-305 et 307.

[3] Barth. Haureau, *Singularités historiques*, p. 9 et suiv.

[4] Ce manuscrit est actuellement à la Bibliothèque royale de Dresde.

[5] L'*Augiensis* appartenait au couvent de Reicheneau, dans une île du lac de Constance. Il est maintenant au collége de Cambridge.

quelque vraisemblance, qu'ils furent apportés sur le continent par Colomban ou par ses disciples [1].

## DEUXIÈME PARTIE

### CAUSES ET PRINCIPES QUI ONT PRÉSIDÉ A LA FORMATION DU CANON DU NOUVEAU TESTAMENT.

Il s'agit maintenant de rechercher les raisons de la formation du canon du Nouveau Testament. On se trouve ici en présence de deux questions différentes, quoique intimement unies l'une à l'autre : 1° par suite de quel concours de circonstances l'Église chrétienne fut-elle amenée à se donner une Écriture sainte de la Nouvelle Alliance ? et 2° quels principes prit-elle pour guides dans ce travail ? L'examen de la première question nous apprendra pourquoi il fut fait un Nouveau Testament ; l'examen de la seconde, pourquoi il reçut la forme qu'il a, et non point toute autre.

On a vu que, en tant que recueil de livres chrétiens, il ne date que de la seconde moitié du IIe siècle

[1] Credner, *Gesch. des Kanons*, p. 299, note.

et qu'il n'a pas toujours été identique avec celui qui, depuis la fin du v^e siècle, a été définitivement adopté en Occident. Il ne suffirait donc pas de montrer comment on fut conduit à réunir ensemble différents ouvrages, pour en former une sorte de code religieux, il convient encore de voir comment il est arrivé que les écrits qui le composent actuellement ont été préférés à ceux qui leur avaient été associés, ou même qui antérieurement avaient tenu la place de plusieurs d'entre eux.

## I

Ce serait une erreur de croire que les auteurs des livres dont la réunion forme, depuis la fin du v^e siècle, le Nouveau Testament, les aient écrits dans l'intention de composer une nouvelle Écriture sainte, propre à l'Église chrétienne et destinée soit à remplacer, soit à compléter l'Ancien Testament. Il n'est pas un seul passage de ces ouvrages qui puisse le faire supposer, et l'examen des circonstances au milieu desquelles ils furent composés, des opinions religieuses de leurs auteurs, et de ces livres eux-mêmes, nous conduit à constater qu'un semblable dessein était fort loin de l'esprit des premiers prédicateurs de l'Évangile. Leurs écrits étaient tout simplement le complément de leur pré-

dication. Ils écrivaient parce que, n'étant pas présents, ils ne pouvaient faire entendre de vive voix leurs conseils, leurs reproches, leurs exhortations. Le fait est incontestable pour les Épîtres. « J'écris ces choses, étant absent, dit saint Paul aux Corinthiens, afin que, lorsque je serai présent, je ne sois pas obligé d'user de sévérité, selon la puissance que le Seigneur m'a donnée pour édifier et non pour détruire [1]. »

On ne peut lire avec quelque attention les différentes Épîtres contenues dans le Nouveau Testament, sans rester convaincu qu'elles n'ont été écrites qu'en vue de circonstances spéciales. C'est un fait que j'ai déjà signalé, mais sur lequel il faut ici insister de nouveau. Les divisions et les désordres de l'Église de Corinthe provoquèrent les deux Épîtres qui lui furent adressées; celle aux Galates est une défense personnelle de l'Apôtre contre des attaques directes à la dignité et à l'autorité de son ministère ; celle aux Romains est évidemment destinée, dans la pensée de saint Paul, à lui préparer les voies pour un voyage apostolique qu'il se propose d'entreprendre bientôt dans la capitale du monde [2] : l'Apôtre profite de l'occasion de Phœbé, qui se rend à Rome, pour se mettre en rapport avec

[1] 2 *Corinth.*, XIII, 10. Comparez, *ibid.*, II, 3 et 4; 1 *Corinth.*, IV, 14, 17, 19 ; V, 3, 9, 11.

[2] *Rom.*, XV, 23 et 24, 28 et 29.

une Église importante, sur laquelle il espère pouvoir exercer une heureuse influence.

Les livres historiques, c'est-à-dire les Évangiles et les Actes des apôtres, sont tous, aussi bien que les Épîtres, des écrits de circonstance. Il n'est pas nécessaire de le prouver pour le troisième Évangile et pour le livre des Actes. On peut le supposer avec la plus grande vraisemblance pour le premier Évangile [1] et pour le second. Pour ce qui est du quatrième, de l'Épître aux Hébreux, de celle de Jacques, de la première de Pierre et de la première de Jean, on ne peut faire autrement que de les prendre pour des traités, composés de points de vue différents sans doute, mais dans le but de résoudre des questions agitées vers la fin du premier siècle, et qui ne l'ont été qu'à ce moment.

Les générations suivantes ont profité de ces divers écrits; elles y ont puisé une nourriture spirituelle abondante, non cependant sans y voir parfois autre chose que ce qu'ils contiennent réellement. Mais quelque utiles qu'ils aient été au développement du sentiment religieux et moral, ce n'est pas en vue des siècles futurs qu'ils avaient été composés. Leurs auteurs avaient sans doute une pleine confiance en la valeur absolue de leurs croyances; ils ne doutaient point de leur triomphe

1 Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. III, cap. XXIV.

définitif; mais ce n'est pas par des livres qu'ils se proposaient de les répandre, et quand ils furent obligés de suppléer à leurs prédications par des écrits, ils eurent constamment en vue leurs contemporains, ou, pour parler plus exactement, ceux de leurs contemporains qui avaient déjà adopté leurs principes, et non les générations futures. Leur prêter les intentions et les habitudes d'un auteur de profession, écrivant en vue des suffrages de la postérité, c'est se faire, de leur caractère et de la mission à laquelle ils s'étaient dévoués, une idée complétement erronée.

Le dessein de composer une nouvelle Écriture sainte pouvait d'autant moins se présenter à leur esprit, qu'ils étaient persuadés, avec tous ceux qui partageaient leur foi et leurs espérances, que la fin des temps n'était pas éloignée. Pendant de longues années, les premiers chrétiens attendirent chaque jour le second avénement du Messie. Malgré les déclarations du Maître, le royaume de Dieu n'était pas pour eux un idéal, demandant pour se réaliser un long travail dans les consciences et ne pouvant croître que peu à peu, comme le grain de sénevé auquel Jésus-Christ l'avait comparé, et qui ne devient que lentement un grand arbre [1]. Ils en plaçaient le parfait accomplissement

1 *Matth.*, XIII, 31 et 32.

dans un aveuir très-rapproché. S'ils prêchaient, s'ils écrivaient, c'était pour préparer les âmes à cette grande et redontable journée qui allait voir les cieux passer avec le bruit d'une effroyable tempête, les éléments embrasés se dissoudre, et la terre tout entière se consumer par le feu avec tont ce qu'elle contient [1]. Le temps est court désormais, s'écrie saint Paul, et en conséquence il serait à désirer que tous les hommes pussent se délivrer des inquiétudes des choses de ce monde, pour attendre, dans la méditation de saintes pensées et avec un cœur dégagé de tout souci terrestre, la venue du Seigneur et le moment où les corps corruptibles seront transformés en incorruptibles [2]. Comment, avec de semblables espérances, auraient-ils perdu un temps d'autant plus précieux qu'il était plus limité, à tracer par écrit leurs instructions pour des générations futures qui ne devaient jamais exister !

Enfin, les premiers chrétiens ne pouvaient, pour deux raisons péremptoires, avoir la pensée de composer une Écriture sainte. 1° Cette Écriture sainte existait déjà pour eux dans les livres de l'Ancien

[1] 2 *Pierre*, III, 9-15; Actes, II, 15-21 ; XVII, 30-31 ; *Rom.*, XIII, 11 et 12; 1 *Corinth.*, I, 8; V, 5; 2 *Corinth.*, I, 14; *Philipp.*, I, 7-10; II, 16 : 1 *Thessal.*, V, 1-4.

[2] 1 *Corinth.*, VII, 19.

[3] 1 *Corinth.*, XV, 2-54.

Testament. Les Apôtres n'en connaissaient point d'autre, et ils la trouvaient très-suffisante. C'est par elle qu'ils prouvaient la messianité de Jésus-Christ ; c'est, par conséquent, sur elle qu'ils fondaient leur foi. Saint Paul lui-même, quoiqu'il ne considère l'Ancienne Alliance que comme une préparation de la Nouvelle [1], est cependant complétement convaincu que les livres de l'Ancien Testament sont « divinement inspirés et utiles pour instruire, convaincre, corriger et former à la justice [2]. » 2° Dans la supposition que la fin des temps fût remise, il était encore inutile de léguer aux générations futures un nouveau corps de livres sacrés destinés à leur instruction ; car les dons du Saint-Esprit devaient se continuer parmi les fidèles, maintenir parmi eux la connaissance du salut, et assurer à jamais la prédication de la bonne nouvelle. Tous ceux qui étaient baptisés et qui recevaient l'imposition des mains étaient aussitôt remplis de l'Esprit de Dieu [3], et cet Esprit leur donnait une connaissance parfaite, ou du moins suffisante, des choses nécessaires au salut [4] ; c'est sous son influence qu'ils gardaient le bon dépôt [5]. Cette doc-

[1] *Galates*, III, 24.
[2] 2 *Timoth.*, III, 16.
[3] *Actes*, II, 38; VIII, 15-18; IX, 17; X, 44; XI, 15; XV, 8; XIX, 6; *Rom.*, V, 5; *Éphes.*, I, 15, etc.
[4] 1 *Corinth.*, II, 11-13.
[5] 2 *Timoth.*, I, 14.

trine est encore celle des Pères apostoliques. Clément de Rome nous apprend qu'une abondante effusion du Saint-Esprit se répand sur tous les chrétiens[1], et Hermas ajoute que là où habite l'Esprit du Seigneur se trouve aussi une grande connaissance[2]. C'est sous l'action de cet Esprit divin qu'Ignace enseignait[3], et longtemps encore les Pères de l'Église s'attribuèrent les dons du Saint-Esprit. « Nous écrivons ce petit livre, dit Cyprien, avec la permission de Dieu et sous son inspiration[4]. » Un grand nombre d'écrivains chrétiens des premiers siècles de l'Église s'expriment tout aussi catégoriquement.

Il importe de ne pas juger l'état des choses religieuses, dans la primitive Église, d'après des habitudes et des besoins spirituels qui ont dû nécessairement se former à des siècles de distance de l'époque de la prédication et de la propagation de l'Évangile. Les premiers chrétiens ne considéraient pas les écrits des Apôtres du même point de vue que nous, et cette différence s'explique aisément. Depuis des siècles, nous n'avons que ces écrits pour connaître directement l'histoire évangélique; c'est pour cela

[1] Clém., 1 *Epit. ad Corinth.*, II ; Hefele, *Patr. apost.*, p. 56-131-357.

[2] Hefele, *Patr. apostol.*, p. 371 et 372 ; *Hermæ Pastor*, lib. II, mand. x, § 2.

[3] *Epist. ad Philad.*, § 7 ; Hefele, *ibid.*, p. 218.

[4] « Libellum permittente et inspirante Deo conscripsimus. » Cypr., *Epist.*, LXXIII, p. 210 ; *Epist.*, LXIII, p. 148.

méme qu'ils sont pour nous d'un prix inestimable. Les premiers chrétiens se trouvaient dans d'autres conditions. Ils entendirent les Apôtres, les disciples, et plus tard les prédicateurs de l'Évangile qui les avaient connus personnellement et qui leur succédèrent dans l'œuvre de la propagation du christianisme. Les paroles qu'ils recueillaient de la bouche de ces hommes vénérés laissaient dans leur cœur une impression bien autrement profonde que ne pouvaient le faire des exhortations confiées au papier. Ces paroles se répétaient; elles passaient d'une génération à la génération suivante; le père racontait à son fils ce qui s'était gravé dans sa mémoire des enseignements de saint Paul, de saint Pierre ou de quelque autre apôtre qu'il avait autrefois entendu. Les émotions religieuses qu'il avait éprouvées alors ne s'étaient plus effacées; le temps leur avait donné quelque chose de plus doux et de plus touchant; il les faisait partager à son jeune auditeur, qui, plus tard, arrivé lui-même à l'âge mûr, redisait à son tour à ses descendants ces merveilleux récits, comme des souvenirs émouvants de son enfance. Il se forma ainsi dans les premiers siècles une tradition religieuse, auprès de laquelle les documents écrits ne paraissaient que ce qu'est une image, quelque fidèle qu'elle puisse être, en comparaison de la réalité vivante.

Les enseignements écrits ne furent ainsi, dans

les temps primitifs de l'Église chrétienne, qu'un accessoire, qu'un supplément en réalité peu considérable à la prédication de l'Évangile, et en quelque sorte qu'un incident dans la propagation de la foi nouvelle. Ce n'est pas certainement par des écrits que le christianisme fut enseigné et se répandit dans le monde. Tous les ouvrages qui nous restent de cette époque sont adressés à des hommes déjà convertis à la religion nouvelle; ils ont pour but soit de les mettre en garde contre certaines erreurs, comme la première Épître de saint Jean, l'Épître aux Galates, celle aux Colossiens; soit de les ramener par de pressantes exhortations à une conduite conforme à la sainteté de la foi, comme les deux Épîtres aux Corinthiens; soit encore de satisfaire leur pieux désir de mieux connaître dans ses détails l'histoire du Sauveur, comme l'Évangile de Luc. Aucun d'eux n'est destiné à convaincre les Juifs ou les païens de la vérité et de la nature des principes religieux de Jésus de Nazareth. De nos jours les idées nouvelles se propagent par la presse; l'éducation publique se fait bien plus par les livres que par l'enseignement oral. C'était le contraire dans l'antiquité. Même dans la Grèce et dans les écoles des philosophes, on mettait l'enseignement oral bien au-dessus de l'enseignement écrit. « Celui qui pense, dit Platon, avoir laissé un art en le confiant à un livre, et celui qui va l'y chercher,

comme si des caractères pouvaient lui transmettre une instruction claire et solide, ont vraiment beaucoup de simplicité et ignorent l'oracle d'Ammon, puisqu'ils s'imaginent que des discours écrits peuvent servir à autre chose qu'à faire ressouvenir celui qui sait déjà de ce qui est écrit. » « Tout écrit, ajoute-t-il, doit se réduire en somme à un moyen de réminiscence pour celui qui sait déjà[1]. » Telle était certainement aussi l'opinion des anciens Pères de l'Église. Les écrits des Apôtres et des premiers prédicateurs de l'Évangile ne remplaçaient pas pour eux la transmission vivante et l'enseignement oral des principes chrétiens.

En veut-on une preuve plus directe que l'analogie des faits et les inductions qu'on peut tirer de l'histoire de cet âge de l'Église? On n'a qu'à écouter Papias. « Quand j'ai trouvé, dit-il, quelqu'un qui avait vu les anciens, j'ai toujours eu la curiosité de lui demander ce qu'ils avaient coutume de dire, ce que disaient André, Pierre, Philippe, Thomas, Jacques, Jean, Matthieu, enfin ce que disaient les autres disciples du Seigneur, ce qu'enseignaient Aristion et Jean le Presbytre, et je croyais que ces hommes, qui avaient vu les anciens, m'instruisaient mieux de vive voix que je ne me serais instruit moi-même par la lecture des livres[2]. »

[1] Platon, *Phèdre*, trad. franç. de V. Cousin, p. 123 et 131.
[2] Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib III, cap. XXXIX.

Cette déclaration de Papias indique très-catégoriquement que les chrétiens de l'Église primitive allaient puiser de préférence leur instruction religieuse à la tradition orale. On prétend en vain qu'ils avaient la plus grande vénération pour les écrits des Apôtres et des premiers disciples, qu'ils les recueillaient avec soin, que les Églises qui avaient reçu des Épîtres de quelque apôtre continuaient à en faire la lecture dans toutes leurs réunions d'édification. Ces assertions ne s'appuient que sur des inductions douteuses. On ne peut invoquer en leur faveur que deux faits, et l'un et l'autre de ces faits appartiennent au second siècle. On sait par Polycarpe que les Philippiens avaient désiré posséder une collection des Épîtres d'Ignace [1]; on a conclu de là que toutes les Églises, ou du moins que la plupart d'entre elles, avaient eu le soin de recueillir les écrits des premiers prédicateurs de l'Évangile. Mais cette conclusion va certainement bien au delà de la donnée qui lui sert de base. On sait encore que l'Épître de Clément Romain aux fidèles de Corinthe fut lue publiquement dans les assemblées de cette Église et de quelques autres pendant plusieurs siècles [2]; on a conclu de là que les Épîtres des apôtres étaient également lues dans

[1] Polycarp. *ad Philip.*, cap. XIII; Eusèbe, *Histor. eccles.*, lib. III, cap. XXXVI.
[2] Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. IV, cap. XIII; lib. III, cap. XVI.

les diverses Églises qui les avaient reçues. Mais ici encore la conclusion va au delà de ce que permet la donnée sur laquelle on l'établit. C'est, au contraire, parce que la lecture des Épîtres, soit des apôtres, soit des Pères apostoliques, n'était pas un fait général, qu'il est fait une mention expresse de la lecture de celle de Clément dans quelques Églises. Ajoutons que tous les écrits desquels il est dit dans des documents des premiers siècles qu'ils étaient lus dans les assemblées publiques, sont des ouvrages qu'il a fallu plus tard exclure du canon du Nouveau Testament. Je ne crois pas qu'il existe un seul témoignage positif concernant la lecture d'un livre réellement canonique dans les Églises des deux premiers siècles. Justin Martyr dit, il est vrai, que les Mémoires des apôtres étaient lus dans les assemblées des chrétiens; mais on a vu qu'il est loin d'être prouvé que ces Mémoires des apôtres fussent les Évangiles qui ont depuis fait partie du Nouveau Testament. Admettons cependant que c'était bien nos Évangiles que possédait Justin Martyr; que pourrait-on conclure du fait qu'il rapporte? Uniquement ceci, que ces documents sacrés étaient lus dans les assemblées publiques des chrétiens du milieu du IIe siècle, soit à titre de renseignements historiques, soit comme ouvrages d'édification, tout comme on y lisait, comme on y lut longtemps encore le Pasteur d'Hermas ou tout

autre écrit de ce genre. De là à les prendre pour la règle de la foi, il y a loin.

Des faits positifs s'élèvent d'ailleurs contre les assertions que nous combattons. L'obscurité qui a couvert pendant si longtemps des livres tels que les Épîtres catholiques, suffirait déjà pour prouver qu'ils n'étaient ni fort répandus, ni fort recherchés dans les trois premiers siècles de l'ère chrétienne. La longue opposition qu'ont rencontrée en divers lieux l'Apocalypse et l'Épître aux Hébreux montre qu'on n'était pas en état de constater à cette époque leur origine, et par conséquent qu'on avait négligé ces écrits dans le principe; car autrement rien n'aurait été plus facile que d'établir d'où ils venaient et de qui on les tenait. Mais il y a un fait bien autrement grave : c'est qu'il y a des écrits des Apôtres qui se sont perdus. Nous le savons très-positivement pour l'Épître aux Laodicéens, dont saint Paul lui-même nous apprend l'existence[1], et pour une autre Épître de ce même Apôtre à l'Église de Corinthe, écrite antérieurement aux deux Épîtres aux Corinthiens qui nous restent[2]. Aucun des nombreux ouvrages dont parle Luc dans le prologue de son Évangile[3] n'est parvenu jusqu'à nous. Qu'on

[1] *Coloss.*, IV, 16.
[2] 1 *Corinth.*, V, 6; Michaëlis, *Introd. au N. T.*, traduc. franç., t. III, p. 515 et 516.
[3] *Luc*, I, 1.

ne dise pas qu'ils n'étaient pas dignes d'arriver à la postérité : Luc leur reproche de manquer d'ordre ; il ne les accuse ni d'infidélité ni d'erreur.

Faut-il ajouter qu'il n'est nullement probable que les premiers prédicateurs de l'Évangile aient écrit un aussi petit nombre de livres que ceux qui nous ont été conservés? Il semble impossible qu'ils n'aient pas été amenés, par les rapports suivis qu'ils durent entretenir avec les Églises qu'ils avaient fondées, à leur donner de fréquents avertissements. Mais laissons de côté ces conjectures; tenons-nous-en à ce que nous apprend le Nouveau Testament lui-même; cela suffit pour établir catégoriquement que des écrits des Apôtres se sont perdus.

Que conclure de là, sinon qu'on ne veillait pas avec un soin extrême sur ces précieux documents? Certes, ce n'est pas l'Église actuelle qui laisserait disparaître quelque écrit des Apôtres. Dira-t-on que ces écrits ont péri à la suite de circonstances indépendantes de la volonté des Églises? Je ne sais quels pourraient être ces événements. Les pays chrétiens ont subi des bouleversements épouvantables depuis le v[e] siècle jusqu'à l'époque de l'invention de l'imprimerie. Aucun fragment de la Bible n'a disparu dans ces divers orages, et, cependant, la Bible n'était pas recherchée dans cette période avec le même empressement qu'elle l'a été depuis la réformation. Mais les copies en étaient as-

sez nombreuses, et l'on avait pour les Livres saints une assez haute considération pour les soustraire aux vicissitudes des guerres et des invasions. Si des écrits des Apôtres ont disparu dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, c'est évidemment parce qu'il en existait peu de copies, et, s'il en existait peu de copies, c'est qu'on était peu jaloux de posséder ces ouvrages. Si toutes les Églises, ou seulement plusieurs d'entre elles avaient eu des exemplaires des livres qui ne nous sont pas parvenus, quelque exemplaire se serait certainement sauvé du naufrage.

Que dire surtout de la perte de l'Épître aux Laodicéens? L'autographe fut-il envoyé de Laodicée à Colosse, sans que les Laodicéens en eussent gardé une copie? Dans ce cas, il faut accuser les chrétiens de cette Église d'une bien coupable indifférence pour un document qui serait aujourd'hui si précieusement conservé parmi nous. Mais peut-être était-il convenu que l'autographe reviendrait aux Laodicéens après que ceux de Colosse en auraient pris connaissance; dans ce cas ou les Colossiens n'en prirent pas une copie, et alors comprend-on le peu d'intérêt qu'ils témoignèrent pour cet écrit apostolique; ou ils en gardèrent une, et alors comment a disparu une Épître qui existait dans deux Églises?

Et ce n'est pas après un laps de temps très-considérable que ces divers écrits périrent. Non, au-

cun des anciens écrivains chrétiens ne les connaît, aucun ne les cite, aucun n'en fait mention, et quand, à partir de la seconde moitié du IIe siècle, on recueille les diverses pièces auxquelles on reconnaît, à tort ou à raison, une origine apostolique, on ne trouve nulle part la moindre trace ni de la première Épître de Paul aux Corinthiens, ni de son Épître aux Laodicéens. Elles avaient déjà complétement disparu[1]. Je ne parle pas des récits évangéliques mentionnés dans le prologue de l'Évangile de Luc; il est probable qu'ils avaient, dès cette époque, été tellement surchargés par diverses mains qu'ils n'étaient plus reconnaissables, et qu'ils avaient été transformés en quelques-uns de ces nombreux évangiles apocryphes qui circulaient parmi les différentes sectes chrétiennes.

Ainsi, tandis que, d'un côté, on remanie de mille manières, et dans des intérêts de secte, divers documents des temps primitifs de l'Église chrétienne, de l'autre, on laisse disparaître des livres d'une origine apostolique certaine, et ces livres sont probablement en plus grand nombre qu'on ne le suppose. Tel est le spectacle que nous présentent les premiers siècles de l'ère chrétienne. Qu'on tombe en extase, après cela, devant la profonde vénération

[1] Il est question d'une Épître de Paul aux Laodicéens dans le canon de Muratori. Mais elle était rejetée par l'Église comme un écrit apocryphe, composé dans un intérêt marcionite.

des anciens chrétiens pour les écrits des Apôtres !

Cet état de choses changea, en partie du moins, vers le milieu du IIe siècle ; je dis en partie, car les écrits sacrés ne prirent pas encore à cette époque sur la tradition la prépondérance qui leur appartenait de droit ; on en aura la preuve plus tard. Mais l'Église chrétienne se trouva dans l'obligation de s'occuper de ces documents déjà anciens avec une plus grande sollicitude qu'elle ne l'avait fait jusqu'à ce moment. Les événements qui lui imposèrent ce devoir ne prirent pas naissance dans son sein, de sorte que ce n'est pas volontairement, par suite d'un développement intérieur, qu'elle donna aux livres qui ont été regardés depuis, et avec juste raison, comme l'expression de la révélation chrétienne, une attention jusqu'alors absorbée presque tout entière par la tradition. Elle fut contrainte de revendiquer la possession de ces livres par un ennemi qui dirigea contre elle l'attaque la plus redoutable qu'elle ait jamais supportée, et qui se donnait pour le seul et véritable successeur des fondateurs du christianisme. Je veux parler du gnosticisme.

Jusqu'à cette époque, les chrétiens n'avaient rencontré d'adversaires décidés que parmi les Juifs et les païens, également d'accord à nier la divinité de la religion nouvelle. Contre ces oppositions, il n'avait été besoin d'autres armes que celles de l'a-

pologie. Il avait suffi de prouver que Jésus-Christ était le Messie prédit par les prophètes, de repousser les calomnies que le fanatisme d'une foule ignorante répandait contre ses disciples, et de montrer la supériorité des croyances dont ils faisaient profession, sur celles qu'enseignaient les religions antiques. Ces questions ne demandaient, pour être traitées, que le témoignage de l'Ancien Testament et celui de la tradition qui rapportait des faits encore récents. On n'avait que faire d'invoquer l'autorité des Apôtres : cette autorité n'aurait été d'ailleurs acceptée ni par les païens ni par les Juifs.

La lutte fut portée sur un autre terrain par le gnosticisme. Après avoir lentement grandi à côté du mouvement chrétien, la gnose, arrivée vers le milieu du IIe siècle, à toute la perfection de son développement et au point culminant de sa puissance, fut en mesure de conduire avec une rare énergie l'entreprise qu'elle avait constamment poursuivie, d'absorber le christianisme à son profit et de se placer au-dessus de l'Église chrétienne. Les gnostiques étaient loin de se donner pour des ennemis du christianisme; ils prétendaient, au contraire, en posséder seuls le sens véritable ; les diverses Églises chrétiennes n'en avaient, selon eux, qu'une connaissance très-imparfaite. Ils étaient, à ce qu'ils assuraient, les vrais chrétiens, les légitimes dépositaires de l'enseignement réel, exoté-

rique des Apôtres; ils ne tenaient les membres des Églises que pour des chrétiens du dehors, si l'on peut ainsi dire, que pour des hommes charnels et grossiers, n'ayant en partage que l'enseignement exotérique des premiers prédicateurs de l'Évangile; et encore, ajoutaient-ils, cet enseignement avait dégénéré dans leurs communautés, et avait été mêlé à une foule d'erreurs de provenance étrangère.

Celui d'entre eux qui mettait les Églises chrétiennes dans le plus grand danger, Marcion, fondait sa doctrine non pas tant sur la tradition que sur des écrits apostoliques. Il avait ce que n'avaient pas encore les Églises chrétiennes, une sainte Écriture de la Nouvelle Alliance, un Nouveau Testament. Son canon ne se composait, il est vrai, que de dix Épîtres de saint Paul et de l'Évangile de saint Luc, et il paraît que ces livres avaient été altérés et différaient, dans tous les cas, de ce qu'ils sont dans l'état où ils nous sont parvenus[1]; mais, quels qu'ils fussent, ils étaient pour lui et ses adhérents une autorité écrite, à laquelle ils s'en rapportaient et sur laquelle ils fondaient leur système.

Comme on le voit, les gnostiques étaient pour les chrétiens des adversaires d'un tout autre genre que

[1] Reuss, *Geschichte der heilig. Schriften neuen Testaments*, p. 235 et suiv.

les païens et les Juifs, et, s'il avait fallu contre ceux-ci défendre le christianisme et en prouver la divinité, il s'agissait, maintenant, de décider contre ceux-là de quel côté était la véritable doctrine des fondateurs de la religion nouvelle. Les gnostiques étaient-ils en possession de la doctrine réelle des Apôtres, ainsi qu'ils s'en vantaient? ou n'étaient-ils, comme les en accusaient les chrétiens, que des docteurs de mensonge, qui avaient profondément altéré l'enseignement de Jésus-Christ et de ses disciples immédiats? Tel était le point de la discussion. Elle aurait dû porter, ce semble, sur l'interprétation des écrits des premiers prédicateurs de l'Évangile, et c'est ce que reconnaît Irénée, quand il dit que les gnostiques admettaient les Écritures, mais en pervertissaient le sens[1].

On va donc sans doute combattre les gnostiques avec leurs propres armes, ou du moins avec des armes de même nature que celles dont ils se servent; invoquer l'autorité de l'Apôtre sur lequel Marcion s'appuie; lui prouver qu'il entend mal ses paroles; corroborer l'explication qu'on en donnera des déclarations des autres Apôtres dont il restait des écrits; et faire ainsi des livres apostoliques le juge des controverses et la règle (κανών)

[1] « Scripturas quidem confitentur, interpretationes vero convertunt. » Iren., *Ad. hæres.*, lib. III, cap. XII; lib. II, cap. X.

de la foi de l'Église? Eh bien, non, ce n'est pas aux Écritures qu'il faut en appeler, *non ad scripturas provocandum est,* s'écrie Tertullien[1]. Et pourquoi? parce qu'on ne gagnerait rien, assure le docteur d'Afrique, à une discussion scripturaire. « Tout ce que vous avancerez, l'audacieux novateur le niera opiniâtrément, tandis qu'il soutiendra tout ce que vous nierez; vous perdrez vos paroles à une conférence inutile, et vous n'en rapporterez que de la fatigue et de l'indignation. Rien de plus aisé que de rétorquer nos arguments[2]. L'hérétique ne se fera pas scrupule d'assurer que c'est nous qui corrompons l'Écriture et l'interprétons mal, et que lui seul défend la cause de la vérité[3]. Il ne faut donc pas hasarder un combat où la victoire sera toujours incertaine, ou du moins le paraîtra[4]. C'est là, ajoute-t-il, l'issue de toutes les disputes sur l'Écriture[5]. »

Il y a plus encore; non-seulement Tertullien ne veut pas s'engager dans une discussion scripturaire avec les gnostiques, il prétend leur interdire d'en appeler aux Écritures pour établir leurs doc-

1 Tertull., *De præscript.*, § 19.
2 *Ibid.*, § 17.
3 *Ibid.*, § 18.
4 *Ibid.*, § 19.
5 Ita evaderet conlatio scripturarum ut utramque partem parem sisteret. » *Ibid.*, § 19.

trines. « Leur audace à s'armer des Écritures, dit-il, en impose d'abord à quelques personnes; dans le combat, ils fatiguent les plus forts, ils triomphent des faibles, ils ébranlent les autres. C'est pourquoi nous les arrêtons dès le premier pas, en soutenant qu'ils ne sont point du tout recevables à discuter sur les Écritures. C'est là ce qui fait leur force; mais avant qu'ils puissent en tirer des armes, il faut examiner à qui appartiennent les Écritures, pour ne pas les laisser usurper par ceux qui n'y ont aucun droit[1]. » Elles appartiennent uniquement aux chrétiens, « car, où nous verrons la vraie foi, la doctrine du christianisme, là indubitablement se trouvent aussi les vraies Écritures, les vraies interprétations, les vraies traditions chrétiennes[2] ». C'est à prouver cette proposition qu'il consacre son traité *De præscriptionibus*[3].

Ainsi, tandis que les hérétiques « ne s'appuient que sur les Écritures, ne prétendent convaincre que par les Écritures », ce sont les propres paroles de Tertullien, les chrétiens de la seconde moitié du second siècle ne se croient pas obligés de leur répondre, de les réfuter par des arguments puisés dans les Écritures. « Est-ce qu'on ne pourrait,

[1] Tertull., *De præscript.*, § 15.
[2] *Ibid* § 19.
[3] *Ibid* § 15 et 45.

ajoute le même écrivain, emprunter ce qu'on dit sur les matières de la foi que des livres de la foi[1]? » Qu'on ne s'étonne pas de cet étrange assertion. Elle était la conséquence même du caractère de l'Église chrétienne de cette époque. Cette Église se fonde, non sur un livre saint, mais sur une tradition, et c'est à la tradition que renvoient sans cesse les Pères de la seconde moitié du IIe siècle.

Cependant, plus logique que le fougueux écrivain d'Afrique, Irénée trouve nécessaire de combattre par les saintes Écritures des sectaires qui prétendent s'appuyer sur elles. Le troisième livre de son ouvrage contre les hérésies est, dit-il, consacré à fortifier de l'autorité des saintes Écritures les raisonnements par lesquels il a essayé de réfuter, dans le second, les fausses doctrines des gnostiques[2]. Et, en effet, c'est par la discussion de plusieurs passages, soit de l'Ancien Testament, soit surtout du Nouveau, qu'il combat le gnosticisme. Il n'en est pas moins vrai qu'il en appelle encore constamment à la tradition. « C'est sur cette autorité de la tradition, dit-il, que plusieurs nations barbares, qui croient en Jésus-Christ, placent le fondement de leur foi. Elles conservent fidèlement gravés dans leur esprit, sans le secours de l'Écriture qui parle aux yeux, les commandements rela-

[1] « Aliunde scilicet loqui possum de rebus fidei, nisi ex litteris fidei. » *Ibid.*, § 15.

[2] Iren., *Adv. hæres.*, lib. III. proœm.; lib. V, proœm.

tifs au salut.... Ceux donc qui, sans le secours des Écritures, ont cru tous ces articles de foi, peuvent bien être pour nous des barbares relativement à la différence de leur langage avec le nôtre; mais, quant à leur sagesse, quant à leur conduite, nous devons les considérer comme très-civilisés, car ils savent faire ce qui est agréable à Dieu, et ils vivent dans la justice, dans la chasteté, dans la sagesse[1]. » Pour lui, le juge des controverses est bien plutôt encore la tradition que les écrits des Apôtres et des premiers disciples. « Il ne faut point chercher la vérité, dit-il, autre part que dans l'Église. C'est dans son sein que les Apôtres ont placé le riche dépôt qui contient en abondance tout ce qui appartient à la vérité du christianisme; c'est à cette source de vie que chacun peut venir puiser selon ses besoins.... Eh quoi! s'il s'élevait un dissentiment de quelque importance entre les chrétiens, ne faudrait-il pas avoir recours aux Églises les plus anciennes[2], à celles qui ont reçu leurs instructions des Apôtres eux-mêmes, et s'en rapporter à ce qu'elles décideraient sur le point en litige[3]? »

[1] Iren., *Adv. hæres.*, lib. III, cap. XI.

[2] C'est dans un sentiment analogue que Tertullien assure que la doctrine la plus ancienne est la véritable : « Hoc erit testimonium veritatis, ubique occupantis principatum. » *De præscript.*, § 35.

[3] Iren., *ibid.*, lib. III, cap. IV.

Quel que fût cependant le sentiment des Pères de l'Église de cette époque sur la valeur de la tradition, les controverses avec les gnostiques les forcèrent à appeler à leur aide l'autorité des écrits des Apôtres, et l'on a vu que c'est de ce moment que datent les plus anciens canons du Nouveau Testament, et même l'emploi du terme Nouveau Testament, auparavant inconnu. Marcion avait une Ecriture sainte de la Nouvelle Alliance; les chrétiens sentirent la nécessité d'imiter son exemple; seulement, au lieu de composer leur Nouveau Testament de quelques livres apostoliques, arbitrairement choisis, comme l'avait fait le célèbre gnostique de Sinope, ils réunirent tous ceux qui leur parurent avoir une origine apostolique. C'est ainsi que fut constitué, pour la première fois, à la fin du second siècle, le recueil des écrits de la Nouvelle Alliance; et ce recueil, dont les chrétiens n'avaient pas senti le besoin jusqu'à ce moment, dut sa formation, il ne faut pas l'oublier, non au développement de la vie propre de l'Église, mais à la nécessité d'arracher à de dangereux adversaires le monopole compromettant de l'usage des écrits des Apôtres.

Je dis que les chrétiens n'avaient pas senti le besoin de recueillir les documents primitifs de leur religion. L'Église des premiers siècles était fondée essentiellement sur la tradition. Le christianisme s'était propagé par la prédication et non par des

livres. Ceux qui l'avaient reçu l'avaient à leur tour enseigné à ceux qui étaient venus après eux. On ne connaissait pas d'autre mode de transmission; on ne comprenait même pas qu'il pût y en avoir d'autre. Les conducteurs des Églises tenaient la doctrine chrétienne de leurs prédécesseurs; ceux-ci la tenaient des Apôtres, les Apôtres de Jésus-Christ, et Jésus-Christ de Dieu[1]. Que pouvait-on demander de plus?

Que cette tradition fût exposée à des modifications continuelles; qu'elle en eût subi de très-considérables, déjà même au milieu du IIe siècle, c'est ce qui n'est que trop manifeste. Mais l'Église de cette époque ne s'en doutait certes pas; elle n'avait pas la moindre idée qu'un enseignement écrit fût une garantie contre les altérations successives et inévitables de la tradition. Il serait sans doute venu un moment où les chrétiens auraient senti le besoin de recueillir pieusement tous les antiques documents relatifs à l'origine de leurs croyances. Mais on n'en était pas encore là à la fin du IIe siècle, et sans les pressantes attaques des gnostiques, ils auraient continué, comme par le passé, à en appeler à la seule tradition.

[1] « Regula quam Ecclesia ab Apostolis, Apostoli a Christo, Christus a Deo tradidit. » Tertull., *De præscript.*, § 37; comp., *ibid.*, § 21; Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. VI, cap. XII.

Et, en réalité, c'est ce qu'ils firent encore, même après avoir formé un recueil de livres saints de la Nouvelle Alliance. Si ce recueil ne fut pas précisément pour eux un *otium cum dignitate ;* s'ils admirent qu'il y a deux sources de la connaissance religieuse, la sainte Écriture et la tradition, ils ne laissèrent pas que de considérer celle-ci comme la source la plus abondante. « Les Apôtres, dit Chrysostome, n'ont pas tout établi dans leurs Épîtres ; ils ont enseigné bien des choses sans les écrire[1]. » Ce même Père, qui veut que les fidèles se pénètrent si profondément des Écritures que rien ne leur en reste inconnu[2], les renvoie, en maintes occasions, à l'autorité décisive de la tradition. « C'est la tradition, dit-il, n'en demande pas davantage[3]. » Sans doute les Pères de l'Église portent très-haut la valeur des Livres saints; ils les tiennent pour la parole de Dieu; ils en recommandent la lecture; ils les citent fréquemment ; ils les donnent enfin pour la règle de la foi [4]. Mais ils invoquent aussi sou-

[1] Chrysost., *In Epist. II ad Thessal.*, homil. IV, dans *Opera*, t. XII, p. 385.

[2] Chrysost., *In Johan.*, homil. X, dans *Opera*, t. III, p. 602.

[3] Chrysost., *In Epist. II, ad Thessal.*, homil. IV, dans *Opera*, t. XII, p. 385.

[4] Cyrill. Hieros., *Catech.*, IV, 17; Athanas., *Orat. adv. Gentes*, dans *Opera*, t. I, p. 2; Basil., *Contr. Eunom.*, lib. II, § 1; August., *Civit. Dei*, lib. XI, cap. III; Gregor., *Moral. in Job.*, lib. XX, cap. I, etc.

veut la tradition ; c'est à elle qu'ils ont recours en dernier ressort; et en définitive ils lui subordonnent les Écritures en posant en règle générale que c'est d'après elle qu'il convient de les interpréter [1]. Tel est constamment leur langage, et leurs écrits ont pu fournir toutes sortes d'arguments opposés et aux controversistes protestants et aux contraversistes catholiques, aux premiers pour prouver l'excellence de l'Écriture en matière de foi, aux seconds pour établir que la tradition ecclésiastique est l'autorité suprême.

Ajoutez que les hérétiques en appellent bien plus fréquemment et avec bien plus d'insistance que les orthodoxes aux écrits sacrés. Les Pères de l'Église ne les suivent sur ce terrain qu'avec une répugnance qu'ils ne se donnent pas la peine de déguiser. On a vu ce que pensait Tertullien sur ce sujet. La plupart des écrivains ecclésiastiques sont d'avis, comme lui, que les discussions scripturaires avec les dissidents ne sont d'aucune utilité. C'est par l'autorité de la tradition qu'ils prétendent les confondre. C'est ainsi qu'aux partisans de Macédonins, qui repoussaient la doctrine de l'égalité de dignité du Saint-Esprit avec le Père et le Fils, par la raison qu'elle n'est pas enseignée dans l'Écriture,

[1] Münscher, *Handb. der christl. Dogmengesch.*, t. II, p. 134-142.

Grégoire de Nazianze oppose ce fait que cette doctrine repose sur l'autorité de l'Église, et cette théorie que tout n'a pas été enseigné dans les Livres saints [1].

## II

Il me reste maintenant à rechercher quels furent les principes qui présidèrent au choix des livres dont on composa les premiers recueils de la sainte Écriture de la Nouvelle Alliance, comme aussi quels furent ceux d'après lesquels le Nouveau Testament reçut sa forme définitive, d'un côté par l'élimination successive de divers écrits qui en firent d'abord partie, sans être dignes d'y avoir une place, et de l'autre par l'adjonction de divers autres écrits qui en avaient été longtemps écartés, ou qui avaient été contestés, pendant plusieurs siècles.

On ne saurait douter que les Églises chrétiennes n'aient eu l'intention de réunir, sous le nom de Nouveau Testament, les écrits soit des Apôtres, soit de leurs disciples immédiats. Cela se comprend; il serait superflu d'en donner la raison. Mais, quand on

[1] Gregor. Nazianz., *Orat.* XXXVII, p. 605, 608 et 609.

entreprit ce travail, un siècle environ s'était écoulé depuis la mort des premiers prédicateurs de l'Évangile, et il n'était déjà plus très-aisé de reconnaître quels étaient leurs véritables écrits. En outre des difficultés générales que l'on rencontrait dans l'antiquité pour constater l'origine d'ouvrages qui n'avaient pas acquis une réputation rapide et universelle, il s'en présentait ici de particulières. De très-bonne heure, il s'était répandu parmi les chrétiens un grand nombre de livres sous les noms des apôtres et des disciples. Il s'en produisait chaque jour de nouveaux. D'un autre côté, leurs écrits n'avaient pas tardé à subir de nombreuses modifications, soit par le fait de chrétiens qui, voulant, dans l'intérêt de leur propre instruction, compléter ou expliquer les uns par des passages pris dans d'autres, en faisaient des copies pleines de confusion, soit encore par des adhérents de quelques-unes des nombreuses sectes théosophiques de cette époque qui les arrangeaient dans l'intérêt de leurs systèmes, en les mutilant à leur gré et en les surchargeant d'additions. Ce travail de falsification avait commencé déjà du vivant des apôtres. Saint Paul se plaint même qu'on faisait circuler sous son nom des lettres qu'il n'avait pas écrites [1]. Ces fraudes pieuses furent une des maladies de ce temps. Elles se conti-

[1] II. *Thessal.*, II, 2.

nuèrent pendant plusieurs siècles[1]. Tous les partis religieux s'en rendirent également coupables, les juifs et les chrétiens aussi bien que les gnostiques et les théosophes païens[2].

Le plus grand nombre de ces écrits, ou falsifiés ou supposés, portaient l'empreinte trop marquée de leur origine pour être dangereux. On a vu cependant que plusieurs d'entre eux exercèrent pendant longtemps une sorte de fascination sur la plupart des Pères de l'Église. Mais en dehors de ces livres suspects qu'une sorte d'instinct de conservation devait d'ailleurs tôt ou tard faire repousser du sein de l'Église, il y en avait d'autres sur lesquels il était difficile de se prononcer.

Comment procédera-t-on, et d'après quels principes fera-t-on un choix?

Aura-t-on recours à un examen critique de ces différents ouvrages? On ne peut s'y attendre. La critique ne s'allie pas avec les ardeurs de foi. Plus tard, quand l'Église sera devenue une institution régulière et bien organisée, Eusèbe pourra remar-

[1] Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. IX, cap. XXIII.

[2] Biet, *Essai sur l'école juive d'Alexandrie*, p. 56-157; Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, t. VI, p. 437-480. Ce serait une erreur de croire que les pièces apocryphes de cette époque furent composées dans des vues dogmatiques orthodoxes ou sectaires. Il en est certainement un très-grand nombre qui furent inspirées uniquement par un sentiment de piété sincère, mais peu éclairée, dans le seul désir de faire valoir certaines parties de l'histoire évangélique ou de l'histoire apostolique. Telles sont

quer que les livres qui doivent être rejetés du canon sont écrits d'une manière fort éloignée de la simplicité qui est le caractère des fondateurs du christianisme [1]. Mais ce n'est pas à des nuances de style que s'arrêteront les âmes fatiguées et chargées, parmi lesquelles se répandit dans le principe la bonne nouvelle du salut.

La conformité d'un écrit avec les croyances reçues dans l'Église pouvait paraître un indice plus saisissable et plus certain. Et, en effet, à partir du milieu du IIe siècle, on tient pour l'œuvre d'un apôtre ou d'un disciple immédiat d'un apôtre tout livre qui est en harmonie avec la tradition; on repousse, au contraire, comme provenant d'une origine ou suspecte ou ennemie, tout ouvrage qui s'en écarte. Pour Irénée et pour Tertullien, la tradition est la règle de la vérité [2]; tout doit se mesurer sur elle. Cette opinion se maintient après eux.

la plupart de celles qui ont été recueillies par Thilo dans son *Codex apocryphus Novi Testamenti*, et par M. Tischendorf dans ses *Evangelios apocrypha* et *Acta apostolorum apocrypha*. Tertullien (*De Baptismo*, cap. XVII) parle d'un prêtre d'Asie qui fut déposé pour avoir composé des *Acta Pauli;* mais la sentence qui le condamnait faisait mention de cette circonstance qu'il avait fait cela par amour pour Paul, *id se amore Pauli fecisse.* Voyez sur ce sujet Hilgenfed, *Der Kanon und die Kritik des neuen Testam.*, p. 74-77.

[1] Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. III, cap. XXV.

[2] Iren., *Contr. hæres.*, lib. III, cap. II et III; lib. I, cap. IX-X et XII; Tertull., *De præscript.*, § 13, 14, 20, 21, 26, etc.

Si Eusèbe déclare certains écrits indignes d'avoir une place dans le canon, c'est qu'ils contiennent des sentiments si évidemment contraires à la doctrine de l'Église qu'on ne saurait douter qu'ils n'aient été composés par des hérétiques. Aussi, « au lieu de les regarder comme des livres dont l'autorité est certaine, il faut, ajoute-t-il, les rejeter comme des ouvrages dont l'impiété est manifeste[1]. »

Ce critère, bien employé et retenu dans de justes limites, avait bien une certaine valeur. Mais il présentait plus d'un danger. En outre qu'il ne pouvait s'appliquer aux livres douteux, c'est-à-dire à ceux dont, pour me servir des expressions d'Eusèbe, l'autorité était incertaine, l'histoire nous prouve que les Pères étaient faciles à se faire des illusions sur la conformité d'un écrit avec la tradition chrétienne; il suffit, pour le prouver, de rappeler l'opinion favorable que Justin, Clément d'Alexandrie, Lactance et bien d'autres encore se firent des sibylles. Un vaste champ s'ouvrait ici aux appréciations arbitraires. Pris dans un sens absolu, ce critère était d'ailleurs un renversement complet du problème à résoudre. Il aurait fallu, en effet, avant de déclarer des livres canoniques parce qu'ils étaient conformes à la doctrine de l'Église, déterminer quels étaient les livres canoniques pour régler la doctrine de l'Église sur leurs enseignements.

[1] Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. III, cap. XXV.

Et cependant, quelque erroné qu'il soit en lui-même, il est un modèle de logique à côté de quelques-unes des considérations par lesquelles plusieurs Pères justifiaient leur canon.

S'il faut admettre quatre Évangiles, ni plus ni moins, c'est, à ce qu'assure Irénée, « parce que ce monde où nous sommes est divisé en quatre grandes parties. Or, l'Église étant répandue sur toute la terre et l'Évangile étant sa base et son esprit de vie, il convient naturellement que chacune de ces quatre parties du monde ait son Évangile [1]. » Il paraît que cet argument fit une profonde impression sur l'esprit d'un grand nombre d'écrivains ecclésiastiques des premiers siècles. Cyprien ne se contente pas de le reproduire en lui donnant une forme nouvelle; il l'étend et l'applique à d'autres parties de l'Écriture sainte. Il y a, selon lui, quatre Évangiles canoniques, ni plus ni moins, parce qu'il y a quatre fleuves dans le Paradis terrestre [2]. Si saint Paul a écrit sept Épîtres à sept Églises, c'est, d'après le même Père, en l'honneur du nombre septénaire, *ut servetur septenarius numerus*, et, s'il y a sept Églises, c'est parce qu'il y a sept fils, et que la stérile enfanta sept fois [3]: *Sterilis septem peperit, septem filii, Ec-*

[1] Iren., *Adv. hæres.*, lib. III, ch. II et XI.
[2] Cyprian, *Epist.*, 73.
[3] I *Sam.*, II, 5.

*clesiæ sunt septem* [1]. Dans un écrit attribué tantôt à Cyrille de Jérusalem, tantôt à Basile de Césarée, on lit qu'il y a quatre Évangiles de même qu'il y a quatre vents cardinaux ou encore quatre espèces d'animaux [2]. Jérôme ne se borne pas à reproduire l'argument d'Irénée [3] ; il compare encore les quatre Évangiles aux quatre anneaux qui servaient à porter l'Arche [4] ; et, dans un commentaire sur le Nouveau Testament imprimé parmi les écrits attribués à ce Père, les quatre Évangiles sont mis en rapport avec les quatre lettres du nom d'Adam [5], par cette raison que tous les hommes naissent d'Adam et que tous viennent à la foi par les quatre évangélistes [6].

Ces rapprochements puérils nous paraissent au-

[1] Cyprian., *Epist.*, 63 ; *De exhort. martyr.*, cap. II ; *Adv. Jud.*, lib. I, cap. XX.

[2] Il s'agit des animaux de la vision d'Ézéchiel, I, 5. Τέσσαρα δ'εἰσι τὰ εὐαγγέλια, ἐπειδὴ καὶ τέσσαρα εἰσι καθολικὰ πνευμάτα, ἢ διὰ τὰ τετράμορφα ζῶν, *Germ. Theoria ecclesiast. et mystagog.*

[3] Ob hoc fortasse quatuor (Évangelistæ), quoniam quatuor sunt partes terræ. Jérôme, *Prolog. ad Matth.*

[4] Quatuor annulos quibus arca domini gestabatur. Jérôme, *Prolog. in Marci Évang.* Il voit aussi une prédiction figurée des quatre Évangiles dans les quatre animaux de la vision d'Ézéchiel. *Prolog. ad Matth.*

[5] Jérôme, qui savait l'hébreu, n'aurait pas parlé des quatre lettres du nom d'Adam.

[6] Adam a quatuor literis nomen accepit ; quatuor significat evangelistas, et sicut de Adam omnis homo nascitur, ita per quatuor evangelistas omnes ad fidem veniunt. *Hieronimi opera*, ed. Marcian, t. V, p. 848.

jourd'hui le comble de l'extravagance ; l'on s'étonne qu'ils aient pu un seul moment occuper l'esprit d'hommes graves, convaincus, sachant mourir pour leur foi avec autant de simplicité que de courage. Mais ils étaient dans le goût de cette époque ; on les prenait pour des arguments péremptoires [1].

Ce n'est pas cependant sur des considérations de ce genre que fut fondé le Nouveau Testament. Pour l'origine apostolique des livres qui devaient le composer, on s'en rapporta à la tradition. C'est à son témoignage que se confièrent avant tout les Pères de l'Église, ceux-là même qui, comme Origène et Eusèbe, semblent avoir voulu se renseigner avec quelque soin sur ce difficile sujet. « J'ai appris de la tradition, dit Origène, que l'Église répandue par tout le monde ne reçoit que quatre Évangiles [2]. » Et peu après il ajoute, à propos de l'Épître aux Hébreux : « Les Églises qui tiennent qu'elle est de Paul ne méritent aucun blâme, parce que les anciens n'ont pas annoncé sans fondement qu'elle était de lui. »

Eusèbe ne s'exprime pas autrement. Il sépare, ce sont ses propres expressions, par l'autorité de la tradition, les livres véritables qui sont reçus d'un consentement unanime, de ceux qui sont douteux

[1] On trouve encore d'autres citations de rapprochements de ce genre dans Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, 3 partie, p. 535-539.

[2] Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. VI, cap. xxv.

et qui ne sont reçus que par quelques écrivains[1]. Quelques lignes plus loin, il fait remarquer, en parlant des écrits qu'il attribue à des hérétiques, qu'aucun successeur légitime de l'autorité sacrée des véritables disciples du Sauveur n'en a fait mention dans ses ouvrages.

Cette tradition comprenait un double témoignage en faveur des livres du Nouveau Testament. C'était d'abord la voix publique des Églises : les livres qui étaient répandus dans toutes les communautés, ou du moins dans le plus grand nombre d'entre elles, étaient regardés comme ceux qui offraient le plus de garanties d'antiquité, sinon d'authenticité, et ce n'était pas sans raison, car le fait seul de leur diffusion dans la plupart des Églises était une présomption qu'ils remontaient aux premiers temps de l'ère chrétienne. C'était ensuite les citations qu'on en trouvait dans les écrits des anciens chrétiens. Un ouvrage cité par Polycarpe, par Ignace, par Clément de Rome, leur était évidemment antérieur ; ce témoignage était une garantie encore plus certaine de l'antiquité de ces livres.

Considérés dans ces termes généraux, ces deux témoignages paraissent devoir donner une certitude presque complète. Mais, quand on en vient à l'examen des faits de détail, on s'aperçoit bien vite qu'ils ne peuvent conduire à aucun résultat précis.

[1] Eusèbe, *ibid.*, lib. III, cap. xxv.

Il y avait dans les Églises des livres de toutes sortes. Les apocryphes n'y étaient pas plus rares, tant s'en faut, que ceux qui furent déclarés ensuite canoniques, ni parfois même moins considérés. Des écrits qui n'ont pas été jugés dignes d'avoir une place dans le canon définitif du Nouveau Testament étaient lus dans les assemblées d'un grand nombre de communautés chrétiennes, à l'exclusion de tout autre écrit dont l'origine apostolique a été depuis bien constatée. C'était le cas à Corinthe et dans quelques autres Églises pour l'Épître de Clément de Rome. Le Pasteur d'Hermas était encore lu dans les assemblées religieuses du temps de Jérôme; Athanase avait donné son approbation à cet usage; Rufin avait cru qu'on pouvait associer au Pasteur d'Hermas un livre appelé *Duæ Viæ* ou *Judicium Petri*[1]. L'habitude de lire, dans le culte, des écrits non canoniques était si profondément enracinée, elle avait si bien passé dans les mœurs des chrétiens, qu'Augustin fut obligé de déployer les efforts les plus longs et les plus énergiques pour l'abolir dans son diocèse, et rien ne prouve qu'il y ait complétement réussi[2]. Voilà ce qui se passait encore à une époque où l'on avait tracé une profonde ligne de dé-

[1] *Expositio symboli apostolici*, p. 37, à la fin de *Cypriani opera*, édit. de Brême, 1690.

[2] August., *Epist.* 64, *ad Quintian.*, § 3. Cette lettre est de l'an 401.

marcation entre les écrits canoniques et les écrits non canoniques; qu'on juge d'après cela de ce qu'il devait en être au IIe siècle, avant qu'on eût cherché à établir quelque distinction entre les livres de toutes sortes qui inondaient les Églises.

De leur côté, les anciens écrivains ecclésiastiques citent tout aussi fréquemment des écrits qui sont restés en dehors du canon que ceux qui y ont été admis; ils les mettent sur le même rang, leur reconnaissent la même autorité, et, s'ils ont parfois des préférences, elles ne sont pas pour les livres qui sont devenus plus tard canoniques. On peut assurer, sans courir la moindre chance de porter un jugement téméraire, que dans l'esprit de Justin Martyr, Hydaspes et la Sibylle l'emportaient de beaucoup sur saint Paul. Même plus tard, à une époque où l'on s'efforce de dresser un canon du Nouveau Testament, les Pères citent sans le moindre scrupule, comme des écrits inspirés, non-seulement des livres douteux, tels que l'Épître aux Hébreux et l'Apocalypse, mais encore des ouvrages qu'Eusèbe repoussera bientôt comme des œuvres empoisonnées d'hérésie. Clément d'Alexandrie en appelle aux déclarations de la Prédication de Pierre, de l'Apocalypse de Pierre, de l'Évangile des Hébreux, des Traditions de Matthias, etc.[1]. L'Apo-

[1] Clém. Alex., *Stromat.*, lib. I, p. 356; lib. II, p. 375-380-410; lib. III, p. 452-465; lib. V, p. 575; lib. VI. p. 635-678, etc.

calypse de Pierre, qu'Eusèbe mettra au nombre des livres faux et supposés, occupe même une place dans le canon de Clément d'Alexandrie, dans celui de Muratori et dans celui du *Codex Claromontanus*.

Dans un tel état de choses, quel parti tirer de la tradition? Elle est plus capable de jeter l'esprit dans de nouvelles difficultés, que de faire disparaître celles qui se présentent déjà en grand nombre. Elle devait diriger le choix des livres qui méritent la confiance de l'Église, et il se trouve, au contraire, qu'il faut commencer par faire un choix au milieu de ses témoignages divergents.

Quel cas faut-il faire d'ailleurs d'une tradition qui commet pendant des siècles des méprises aussi grossières que celle d'associer la sibylle aux prophètes, l'Évangile et la Prédication de Pierre aux Évangiles de Matthieu, de Marc, de Luc et de Jean, les Épîtres de Clément de Rome, de Barnabas, de Polycarpe et d'Ignace aux Épîtres de Paul, et de prendre les insipides élucubrations du Pasteur d'Hermas pour des inspirations de l'Esprit-Saint? Si l'on n'avait encore à lui reprocher que ces absurdes confusions! Mais il y a bien plus. Ces Pères de l'Église, qui ont une si tendre affection pour des apocryphes ou des pseudépigraphes sans valeur, gardent le silence le plus absolu sur l'Épître de Jacques. De tous les canons de la fin du second

siècle, elle ne figure que dans la Peschito.

Ajoutez que la tradition est influencée par des circonstances locales. L'Église de Corinthe a reçu une Épître de Clément de Rome ; elle a pris l'habitude d'en entendre la lecture dans ses assemblées religieuses. Quand il s'agira d'arrêter le canon du Nouveau Testament, elle croira devoir l'y faire entrer au même titre que les Épîtres que l'Apôtre Paul lui avait adressées. Toutes les Églises dans lesquelles certains livres avaient acquis quelque autorité voudront aussi qu'ils fassent partie de la collection des Livres saints.

La tradition est influencée bien plus profondément encore par l'esprit de parti, par les tendances ecclésiastiques, par les préoccupations dogmatiques. L'Épître aux Hébreux est antipathique aux chrétiens de l'Occident ; ils lui refusent une place dans leurs canons ; elle ne se rencontre ni dans celui d'Irénée, ni dans celui de Tertullien, ni dans ceux de Muratori et du *Codex Claromontanus*. Les rêveries millénaires déplaisent aux ariens et aux semi-ariens, pour le moins autant que les spéculations trinitaires ; Eusèbe fera bon marché de l'Apocalypse. Ne pouvant pas nier qu'elle a en sa faveur tous les suffrages des Églises de l'Occident et ceux d'un nombre de plus en plus considérable de celles de l'Orient, il la placera d'abord au nombre des livres unanimement avoués par les chrétiens ;

mais il se souviendra à temps que quelques-uns la repoussent pour la reléguer parmi les livres supposés, l'abandonnant ainsi à la discrétion de chaque fidèle qui restera libre de la déclarer à son gré authentique ou apocryphe, canonique ou sans valeur.

Les plus anciens canons du Nouveau Testament, formés dans un tel état de choses, furent nécessairement divergents. Cette diversité était une conséquence inévitable des traditions particulières des grandes Églises, qui entraînaient naturellement après elles toutes celles qui les entouraient; des tendances différentes des conducteurs spirituels et des écrivains ecclésiastiques, dont les vues s'imposaient par la force même des choses aux Églises qu'ils dirigeaient; de la différence de culture, de manière de penser, d'antécédents, d'esprit national, qui se faisait remarquer entre l'Orient et l'Occident, entre les chrétiens de langue grecque et ceux de langue latine.

Mais il arriva non moins nécessairement que tous les canons eurent une partie commune. Comment aurait-il pu en être autrement dans une Église si peu éloignée encore de son berceau, et dont par conséquent la tradition primitive n'avait pas eu le temps d'être recouverte en entier par les broderies des âges suivants? Ce qui existait encore de la tradition primitive fut précisément ce qui constitua la partie commune des plus anciens

canons. Il se trouva ainsi que ce qu'il y avait de commun dans les divers recueils des livres de la Nouvelle Alliance se composait des documents les plus anciens et par conséquent aussi les plus précieux, tandis que ce par quoi ils différaient était formé d'écrits comparativement plus modernes, appartenant à une époque où la tradition avait déjà subi des atteintes plus profondes, et ayant en réalité une valeur religieuse inférieure à celle des précédents. On sait que les premiers sont restés dans le canon définitif du Nouveau Testament, et que les derniers en ont disparu. Où faut-il en chercher la cause? Uniquement dans la tendance à l'unité ou, si l'on préfère, à l'uniformité qui entraîna, avec tant de force, les diverses Églises chrétiennes à partir du milieu du IIe siècle. On peut assurer avec Credner que la formation de notre Nouveau Testament est un fait contemporain de la formation de l'Église catholique [1], ou pour parler peut-être plus rigoureusement, est une partie, un côté de la formation de l'ancienne Église catholique.

Ce n'est pas ici le lieu de raconter incidemment l'histoire de cette formation de l'ancienne Église catholique. Il est nécessaire cependant d'en dire un mot pour pouvoir expliquer comment les anciens canons du Nouveau Testament, si différents à la

[1] Credner, *Die Gesch. des Kanons*, p. 26.

fois entre eux et de celui qui a été admis plus tard par tous les chrétiens, furent ramenés à ce canon unique et définitif. J'ai déjà fait remarquer précédemment que le besoin de la défense du christianisme ecclésiastique contre les attaques du gnosticisme avait forcé les diverses Églises, dans la seconde moitié du IIe siècle, à resserrer leurs liens, à mettre leurs intérêts en commun, à se coaliser, pour multiplier leurs forces par leur union. Chacune d'elles dut sacrifier, au moins en partie, ses opinions particulières au besoin de s'entendre sur ce qui était regardé comme essentiel. Toutes les Églises ne renoncèrent pas sans regret, ni parfois sans résistance, à des usages consacrés par le temps. Mais, parmi leurs conducteurs qui comprenaient mieux les nécessités du moment, l'entente fut presque unanime.

L'idée que tous les chrétiens, qu'elle que fût leur nationalité, constituaient, par suite de leurs communes croyances, une société religieuse, dont les diverses communautés n'étaient que les membres épars, n'était pas cependant entièrement nouvelle dans la seconde moitié du IIe siècle. Elle remontait plus haut. Elle était née à la suite de deux grands faits qui s'étaient produits antérieurement dans le sein du christianisme.

On sait que la propagation de la foi nouvelle ne s'accomplit pas, dans le principe, aussi pacifique-

ment qu'une étude superficielle des documents de l'âge apostolique l'avait fait croire pendant longtemps. La lutte du christianisme judaïsant et du christianisme universaliste est un fait que la critique historique a mis aujourd'hui au-dessus de toute contestation. Après la mort des apôtres et de leurs disciples immédiats, la discussion perdit de son ardeur. Les circonstances avaient d'ailleurs enlevé à la question débattue non-seulement son actualité, mais encore presque tout son intérêt. Les grandes conceptions mystiques de Paul avaient baissé, et d'un autre côté les institutions judaïques avaient perdu de leur importance dans l'Église, qui comptait dans son sein, à la fin du IIe siecle, un bien plus grand nombre de fidèles sortis du paganisme que de membres issus de la famille d'Israël. Il se fit un compromis entre les deux partis, qui n'avaient plus une très-nette intelligence d'un débat auquel la marche même des choses s'était chargée de donner une solution pacifique. Ce compromis fut le premier germe de la conception d'une Église universelle, c'est-à-dire d'une association spirituelle de tous les hommes qui professaient le christianisme et qui, au milieu de toutes les diversités de la vie terrestre, se trouvaient unis par une même croyance.

En même temps, l'expérience avait prouvé que la seconde venue du Messie, dont l'attente avait été le sentiment le plus prononcé des premiers

chrétiens, n'était pas aussi prochaine qu'on l'avait cru. On avait compris qu'il ne s'agissait pas seulement de se détacher des choses de ce monde, pour se préparer au jour grand et redoutable de la nouvelle apparition du Seigneur [1], mais qu'il fallait assurer à la société chrétienne les moyens de se maintenir et de se propager au milieu des éléments indifférents ou hostiles qui l'entouraient. Le christianisme était une nouvelle puissance dans le monde; elle avait besoin de s'organiser, et l'ordre lui était d'autant plus nécessaire que le nombre de ses partisans croissait sans cesse.

Ajoutez que des sectes théosophiques disputaient déjà aux Églises chrétiennes la possession exclusive de l'Évangile; elles étaient encore sans importance; mais leur nombre augmentait chaque jour. Elles portaient le trouble dans la conscience des fidèles; elles donnaient au dehors une fausse idée du christianisme. De nouvelles divisions menaçaient d'ailleurs de déchirer les Églises chrétiennes en deux fractions. La question soulevée semblait assez futile. Il s'agissait de savoir en quel temps les chrétiens devaient célébrer la pâque. Les Églises d'Asie voulaient que ce fût le même jour où les Juifs la célébraient; elles en appelaient à l'autorité de l'apôtre Jean. L'Église de Rome, et à son exemple

[1] *Malach.*, IV, 4; 2 *Pierre*, III, 10-14.

plusieurs Églises de l'Occident, prétendaient renvoyer cette fête au dimanche suivant; elles assuraient qu'elles suivaient en cela la pratique établie par les apôtres Pierre et Paul, dont les deux noms étaient devenues inséparables. Les anciens partis allaient-ils renaître, sous une nouvelle forme, à l'occasion de ce dissentiment? Il fallait se hâter de prévenir ce malheur.

Il y eut alors des hommes qui représentèrent avec force que tous les chrétiens ne forment qu'une société de frères, que les diverses Églises répandues sur la surface du monde ne composent qu'une seule Église universelle, qu'un même lien spirituel les unit, qu'il fallait à tout prix empêcher ce lien de se rompre. Ce fut certainement pour faire triompher ces principes que Polycarpe se rendit à Rome [1]. On peut supposer avec une grande vraisemblance que le même dessein conduisit, à peu près à la même époque, Hégésippe à Corinthe et dans la capitale de l'empire romain [2]. Le but apparent du voyage de ces deux évêques était la solution de la question de la célébration de la pâque; mais cette question en recouvrait une plus profonde, celle de l'union de toutes les Églises. Elles ne pouvaient

[1] Iren., *Adv. hæres.*, lib. III, cap. III-IV; Credner, *Die Gesch. des Kanons*, p. 74 et 75.

[2] Dans les années 157 à 161. Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. IV, cap. XXII; Credner, *ibid.*, p. 67.

être séparées dans l'esprit des conducteurs spirituels des communautés chrétiennes. Dans tous les cas, l'idée d'une Église catholique embrassant dans son vaste sein toutes les Églises particulières était une des préoccupations des hommes les plus éminents de ce temps. Elle n'était pas étrangère à Hégésippe, qui se félicite d'avoir trouvé à Rome et dans Corinthe la droite doctrine qui distingue les chrétiens des hérétiques qui n'ont que des doctrines corrompues [1]. Elle est plus fortement accentuée dans Polycarpe, dont une des dernières pensées, en marchant au martyre, fut pour l'Église universelle répandue sur toute la terre [2]. Elle se retrouve encore dans le Pasteur d'Hermas, qui compare l'Église à une tour, dont Jésus-Christ est la porte et dont la construction, commencée dès les premiers jours du monde, ne sera terminée qu'au second avénement du Seigneur, tour dont les pierres sont tous ceux qui ont reçu, avec les dons du Saint-Esprit, les véritables sentiments chrétiens [3].

Ainsi, à la fin de la première moitié du second siècle, c'est chez les principaux chefs des Églises, à Rome comme à Jérusalem et dans l'Asie Mineure, un désir bien arrêté d'unir tous les chrétiens en un

[1] Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. IV, cap. XXII ; Credner, *ibid.*, p. 77 et 78.

[2] Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. IV, cap. XV ; Credner, *ibid.*, p. 75.

[3] *Past. Herm.*, lib. III, cap. IX, § 2-16.

seul faisceau, et de fondre toutes les Églises en une association unique, constituant l'Église universelle. Les dangers que les attaques du gnosticisme firent bientôt courir à la cause de l'Évangile donnèrent une nouvelle force à ce sentiment. Le mot d'ordre fut partout de se conformer aux traditions universellement reçues. C'était le seul moyen que l'on pût adopter pour établir l'unité au milieu de toutes les communautés chrétiennes. L'esprit le plus indépendant de cette époque reconnut lui-même la nécessité de n'approuver que ce qu'approuvait l'Église : *In his omnibus nihil aliud probamus nisi quod Ecclesia*[1]. De tous les côtés s'éleva le même cri de ralliement.

Le recueil des écrits de la Nouvelle Alliance ne pouvait pas échapper à ce besoin d'unité. Il fallait nécessairement qu'il n'y eût qu'un seul et même Nouveau Testament pour les chrétiens, comme il n'y avait qu'une seule Église et qu'une même croyance. Ce n'est pas qu'on attachât à la question du recueil des Livres saints de la Nouvelle Alliance la même importance qu'à celle de la doctrine et des institutions ecclésiastiques. On en a la preuve dans ce fait significatif que les conciles antérieurs à la fin du IVe siècle s'occupèrent avec un grand zèle à fixer la doctrine, sans prendre le moindre soin d'arrêter

1 Origen., *Homil. I in Luc.*; *Opera*, t. III, p. 933.

le canon des Livres saints qui, au point de vue moderne, en sont cependant la base. Mais la détermination d'un recueil identique d'écrits sacrés pour tous les chrétiens était un détail du grand travail de la seconde moitié du IIe siècle et du siècle suivant. Englobée dans l'ensemble du mouvement général qui emportait tous les esprits, elle s'exécuta en même temps que l'édification de l'Église catholique, et en vertu du même principe par lequel l'unité ou l'uniformité de croyance, de pratiques et d'organisation fut établie dans toute la chrétienté.

On connaît le principe, qui fut le guide général de tout le travail ecclésiastique de cette époque. On peut le ramener à cette formule : qu'il convient de tenir pour vrai ce qui est admis par le plus grand nombre [1]. En conséquence, on se fit une loi de recevoir dans le recueil du Nouveau Testament les écrits qui, comme les treize Épîtres de Paul et les quatre Évangiles, étaient admis par toutes les Églises, *quæ apud universas ecclesias stabant* [2], et d'en rejeter ceux qui étaient regardés comme faux et apocryphes du consentement unanime des communautés chrétiennes, *quæ ab omni consilio Ecclesiarum inter apocrypha et falsa judicantur* [3].

[1] Quod apud multos unum invenitur, non est erratum, dit Tertullien. *De præscript.*, § 21 et 28.

[2] Tertull., *Adv. Marc*, IV, 5.

[3] Tertull., *De pudicit.*, § 10.

C'est ainsi qu'en juge Tertullien. Irénée, un des plus actifs promoteurs de l'union des Églises particulières en une seule Église, et par conséquent un des Pères de l'ancien catholicisme chrétien, professe le même sentiment. Il ne faut, selon lui, considérer comme livres sacrés que ceux qui sont admis partout, *hi qui sunt undique*[1]. Telle est aussi la règle suivie dans l'Orient. Les homologoumènes, c'est-à-dire, comme le mot l'indique, les Livres sur lesquels tout le monde est d'accord, forment le Nouveau Testament; les antilégomènes, c'est-à-dire ceux qui soulèvent des oppositions, doivent en être exclus.

Augustin n'a pas d'autre principe pour décider des droits d'un livre à entrer dans le recueil des saintes Écritures. « Pour savoir quelles sont les Écritures canoniques, il faut suivre, dit-il, l'autorité du plus grand nombre d'églises catholiques, de celles-là surtout qui ont été fondées par les apôtres et qui ont eu l'honneur de recevoir d'eux des Épîtres. On préférera donc celles qui sont reçues par toutes les Églises à celles que quelques-unes d'entre elles n'admettent pas. Parmi ces dernières, on préférera encore celles qui sont reçues par le plus grand nombre et par les Églises les plus considérables, à celles qui ne réunissent que des suffrages

[1] Iren., *Adv. hæres.*, lib. III, cap. III, § 2.

de moindre importance et peu nombreux [1]. »

Jérôme ne veut pas d'autre règle. On avait parfois proposé de n'admettre dans le recueil des livres saints de la Nouvelle-Alliance que les écrits d'origine apostolique. Jérôme paraît n'attacher aucune importance à ce principe, probablement parce qu'il s'était convaincu de la difficulté de constater l'origine de la plupart des ouvrages répandus parmi les chrétiens. Il déclare du moins, à propos de l'Épître aux Hébreux, que le nom et la personne de son auteur sont sans importance, dès qu'elle est d'un écrivain ecclésiastique et que l'Église la sanctionne en en faisant chaque jour des lectures [2]. La canonicité d'un livre se décide, à ses yeux, par l'unanimité des suffrages, et là où l'on n'a pas l'unanimité, par la majorité. Le mot *plerique* revient fort souvent sous sa plume, chaque fois qu'il a occasion de s'expliquer sur ce sujet [3].

Il est inutile de faire remarquer qu'avec ce principe, l'admission d'un livre dans le recueil de l'Écriture sainte n'était ni une conséquence de sa valeur propre, ni un privilége attaché à son origine, mais dépendait de la chance qu'il avait eue de se ré-

[1] Augustin, *De doctrina christiana*, lib. II, cap. XII et suiv.

[2] Nihil interesse cujus sit, cum ecclesiastici viri sit et quotidie lectione ecclesia celebretur, Jérôme, *Epist. ad Dardan*, dans *Opera*, t. III. p. 46.

[3] Jérôme, *Catalog. viror. illustr.*, cap. I, IV, IX, etc.

pandre plus que d'autres parmi les chrétiens et de se faire agréer par un plus grand nombre d'Églises, et que la question de la canonicité, mise en dehors de tout examen historique et raisonné, devenait tout simplement une question de statistique [1]. Il me suffit de constater que telle fut l'opinion générale à partir de la fin de la première moitié du IIe siècle. Ce fut sous son inspiration que le canon du Nouveau Testament acquit bientôt, sinon une fixité complète, du moins une certaine uniformité.

Un mot de Tertullien nous apprend comment cette uniformité s'établit. *Quotidie mutuantur Ecclesiæ*, nous dit-il [2]; les Églises ont entre elles des rapports quotidiens. De ces rapports répétés va résulter une sorte d'équilibre, de même que des liquides séparés par des cloisons prennent un même niveau dès qu'ils sont mis en communication. Les Livres qui se trouvaient dans un grand nombre d'Églises passèrent dans celles qui ne les avaient pas encore, et les Églises qui avaient certains écrits, inconnus à la plupart des autres, les rejetèrent comme douteux ou comme supposés [3].

[1] Voyez pour l'appréciation de cette règle suivie par les Pères de l'Église depuis Tertullien jusqu'à Jérôme et Augustin, c'est-à-dire jusqu'au moment où le canon eut reçu à peu près sa forme définitive, Reuss, *Histoire du canon*, p. 169 et suiv.

[2] Tertull., *De præscript.*, § 21.

[3] Credner, *Die Gesch. des Kanons*, p. 84.

L'Occident reçut, au nombre de ses Livres saints, l'Épître aux Hébreux qui était admise par la majorité des Églises de l'Orient, et celles-ci crurent devoir de leur côté admettre dans le Nouveau Testament l'Apocalypse, qui avait les suffrages de tant d'Églises de l'Occident [1]. Quant aux Livres qui, au IIIe siècle, passèrent parmi les apocryphes, après avoir été regardés comme des écrits sacrés pendant le IIe, comme ils étaient autres dans les diverses Églises, chacun d'eux n'eut en sa faveur que des voix disséminées ; ils furent condamnés par cela même.

Nous pouvons juger, d'après quelques faits rapportés par Eusèbe, du zèle avec lequel les conducteurs des Églises travaillèrent à ramener, autant que possible, les divers recueils à un type commun et uniforme. Théophile d'Antioche et son successeur Sérapion mirent le plus grand soin à écarter des Églises dont ils furent sucessivement les chefs tous les livres qui n'étaient pas reconnus partout ailleurs comme des écrits sacrés. De ce nombre était l'Évangile de Pierre, qui paraît avoir eu de nombreux admirateurs parmi les chrétiens de l'Asie Mineure [2]. Dans la Palestine, on avait encore, au commence-

[1] Jérôme, fort éclectique dans la question du canon, invitait les Grecs et les Latins à se doter mutuellement de leurs antilégomènes. *Epist. ad Dardan.* dans *Hieronimi opera*, t. III, p. 46. Reuss, *Hist. du canon*, p. 171.

[2] Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. VI, cap. XII.

ment du III^e siècle, un canon judéo-chrétien. Le vieil évêque de Jérusalem, Narcisse, attaché aux traditions locales, était peu disposé à l'abandonner. Mais un jeune prêtre, nommé Alexandre, disciple de Sérapion et ami de Clément d'Alexandrie, ayant été appelé auprès de lui en qualité d'aide et d'adjoint, entreprit d'introduire dans les Églises de la Palestine le recueil du Nouveau Testament qui commençait à être reçu dans le plus grand nombre des Églises. Cette invasion de l'esprit nouveau rencontra une vive opposition. Clément d'Alexandrie, probablement à la demande d'Alexandre, écrivit un ouvrage en faveur de ce recueil, qu'on désignait déjà, à ce qu'il paraît, du nom de canon ecclésiastique [1].

Ce qui se passa à Jérusalem dut se reproduire dans un grand nombre d'Églises. Quoique s'appuyant sur la tradition, ou du moins sur ce qu'il y avait de plus généralement admis dans la tradition, ce mouvement unitaire froissa bien des coutumes locales, et rencontra en sa route des résistances vives et nombreuses. Ce fut sans doute pour donner une sorte de satisfaction aux partisans des livres exclus qu'on imagina la distinction que nous trouvons établie plus tard entre les livres canoniques et

[1] Κανὼν ἐκκλησιαστικός. Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. IV, cap. XIII; Credner, *Die Gesch. des Kanons*. p. 36.

les livres ecclésiastiques, et qu'on permit encore pendant longtemps la lecture de ces derniers dans les assemblées de fidèles [1].

Le résultat de ce travail fut un Nouveau Testament composé des livres qui forment la première des trois classes d'Eusèbe, livres désignés du nom d'homologoumènes. Ce sont les quatre Évangiles, les Actes, les Épîtres de Paul, y compris celle aux Hébreux, la première de Jean, la première de Pierre et l'Apocalypse [2]. Ce n'est pas là cependant encore notre Nouveau Testament, le Nouveau Testament définitif de l'Église chrétienne tout entière. Il y manque tous les Livres qui composent le premier groupe de la seconde classe d'Eusèbe, c'est-à-dire l'Épître de Jacques, celle de Jude, la seconde de Pierre et la seconde et la troisième de Jean. A quelle époque et par suite de quelles circonstances y entrèrent-elles ?

Je suis disposé à rapporter cette dernière et définitive détermination du canon du Nouveau Tes-

[1] Les *libri ecclesiastici*, τὰ ἀναγιγνωσκόμενα, sont distingués des *apocryphi*, τὰ ἀπόκρυφα, par Athanase (*Fragm. epistol. festal.*), par Rufin (*Exposit. in symbol. apostol.*, 37 et 38), et par d'autres encore.

[2] J'ai expliqué plus haut le peu de sympathie d'Eusèbe pour l'Apocalypse. Cette opinion était partagée par un assez grand nombre de chrétiens orientaux. Ce livre ne laissait pas cependant de faire partie officiellement du canon du Nouveau Testament universellement adopté.

testament au concile de Nicée. Ce n'est pas que cette célèbre assemblée ait porté sur cette question une décision officielle; mais, comme le fait remarquer M. Cellérier, en réunissant les représentants de la plupart des Églises chrétiennes, elle leur donna occasion de se communiquer mutuellement leurs documents, leurs opinions et leurs traditions diverses [1]. Il dut s'établir entre eux, par suite de ces relations, une sorte de consentement sur le canon, aussi bien que sur d'autres sujets qui ne firent pas l'objet des discussions publiques et solennelles du concile. Ceux qui inclinaient à l'arianisme n'en tinrent sans doute aucun compte; mais la plupart des conducteurs des Églises qui avaient assisté à cette assemblée se rangèrent à l'opinion générale, et rapportèrent au milieu de leurs troupeaux un Nouveau Testament entièrement analogue à celui que nous possédons.

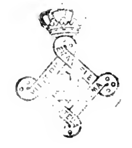
On ne saurait trouver, ce me semble, une explication plus satisfaisante de l'introduction des Épîtres catholiques dans le canon des écrits de la Nouvelle Alliance. Depuis cette époque, elles sont presque unanimement mentionnées parmi les Livres saints, et les représentants les plus illustres de ce concile, Athanase à leur tête, reconnaissent pour canoniques tous les livres de notre Nouveau Testament. J'ai déjà

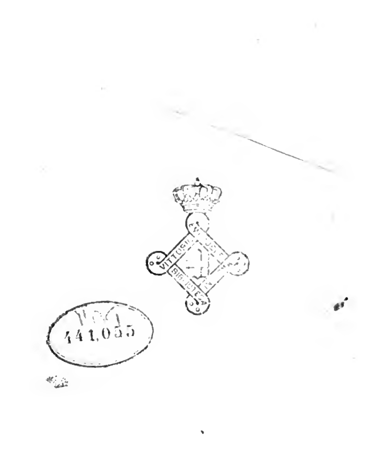
[1] Cellérier, *Essai d'une introduct. critiq. au N. T.*, p. 56.

dit qu'on ne saurait tirer une objection contre cette explication du témoignage d'Eusèbe sur l'état du canon de son temps. Le savant évêque de Césarée ne fut pas certainement de ceux qui prirent parti pour ce qui s'était fait à Nicée. Le canon sur lequel les Pères de ce concile s'entendirent ne pouvait pas être le sien. D'ailleurs, ce canon ne se substitua pas immédiatement aux divers Nouveaux Testaments usités dans les Églises; l'ancien état des choses ne changea pas tout d'un coup, et c'est cet état de choses qu'Eusèbe a décrit dans son histoire.

Mais un recueil patronné par Athanase et par tous les autres Pères qui venaient de sauver l'orthodoxie menacée, dut s'associer bientôt à l'orthodoxie elle-même et en être regardé comme une partie intégrante. Il y avait là une raison suffisante pour qu'il fût bientôt adopté par la grande majorité des Églises. Et, en effet, peu de temps après le concile de Nicée, le canon d'Athanase eut, en somme, fait oublier tous les autres.

FIN





# TABLE DES MATIÈRES



Imprimerie de L. TOINON et Cie, à Saint-Germain.



